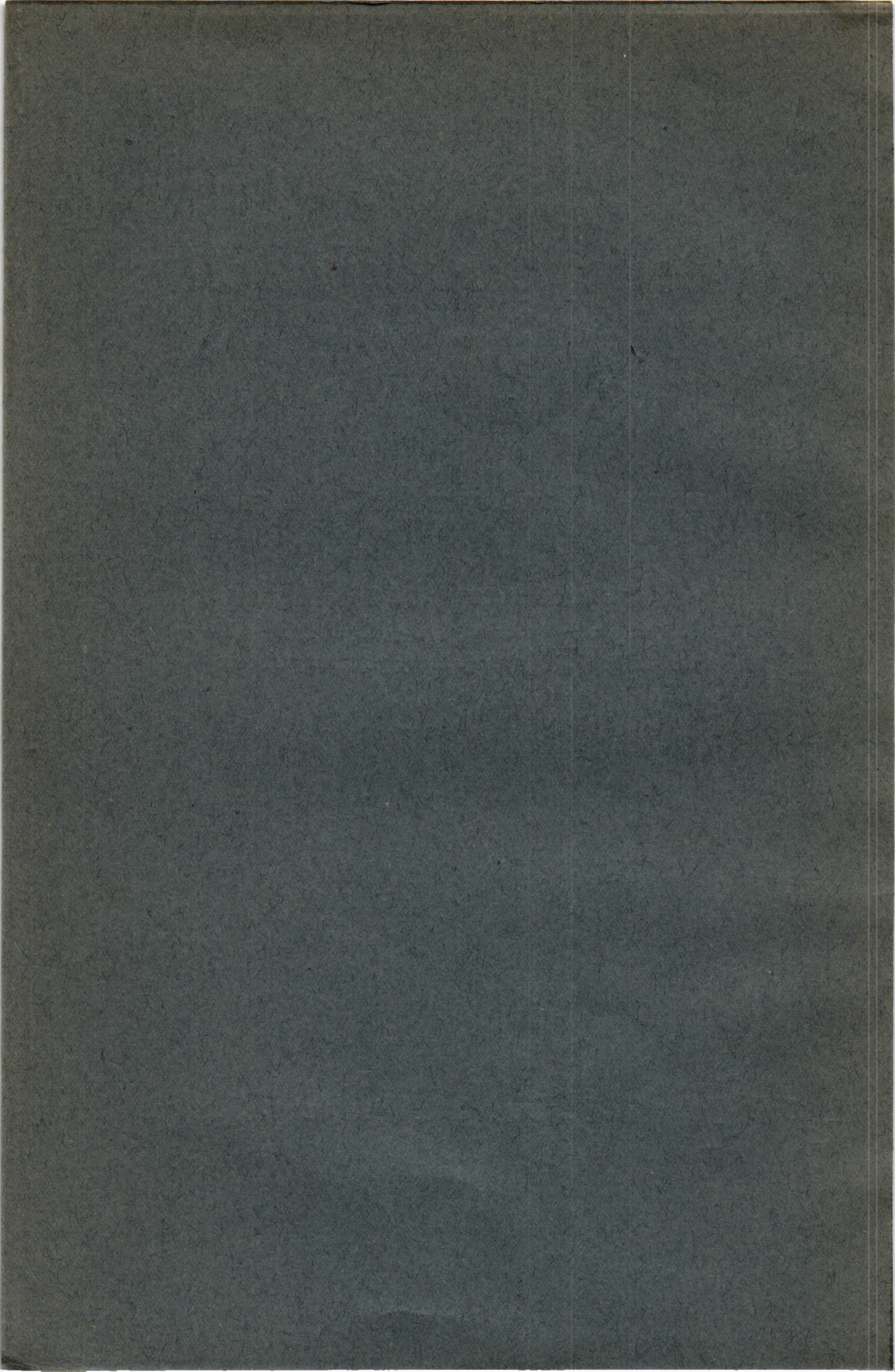
Ist die moderne Pentateuchkritik auf Tatsachen begründet?

Zur Beleuchtung allerneuester Behauptungen

beantwortet von Eduard König
Dr. literarum semiticarum, Dr. phil. u. Dr. theol.
Ordentl. Professor u. Geh. Konsistorialrat in Bonn

Chr. Belser A. G., Verlagsbuchhandlung, Stuttgart
1933



Ist die moderne Pentateuchkritik auf Tatsachen begründet?

Zur Beleuchtung allerneuester Behauptungen

beantwortet von Eduard König
Dr. literarum semiticarum, Dr. phil. u. Dr. theol.
Ordentl. Professor u. Geh. Konsistorialrat in Bonn

Chr. Belser A. G., Verlagsbuchhandlung, Stuttgart
1933

Übersicht über den Inhalt.

Einleitung.

Seite

Bericht über den neuesten Anlaß zu einer Darlegung der Gründe, die mich zu einer nochmaligen Beteiligung an der modernen Pentateuchkritik geführt haben 6

Erster Hauptteil.

Richtige und unrichtige Stellungnahme zu den früheren Etappen der Pentateuchforschung.

1. Man blickt auf den bisherigen Gang der Pentateuchkritik zurück, um die Art ihres Vorwärtsschreitens zu beurteilen und um daraus die geeignetsten Direktiven für die weitere Untersuchung zu gewinnen 6
2. Prüfung der neuestens von W. Möller gewählten Stellungnahme zur Vorgeschichte der Pentateuchkritik 11
   a) Der Anfang dieser Geschichte ist von ihm nicht untersucht worden und meine früher aus den Texten abgeleitete Feststellung, daß die mosaische Abfassung des Pentateuch eher verneint als bejaht wurde, hat er nicht widerlegen können 11
   b) Welchen Charakter trägt das sonstige Verfahren, das von M. gegenüber dem früheren Verlauf der Pentateuchforschung geübt wird? 16

Zweiter Hauptteil.

Nachprüfung der neuesten Einwände gegen die Begründung der modernen Pentateuchkritik.

1. Konnten die früher gefundenen „Postmosaica“ neuestens aus dem Wege geräumt werden? 19
2. Formelle Anzeichen von Quellenschriften im Pentateuch 28
   a) Wechsel in der Bezeichnung der Gottheit 29
   b) Wechsel zwischen jalád und hôlîd für „erzeugen“ 33
   c) Wechsel in der Bezeichnung des Geschlechtsunterschiedes bei Tieren und Menschen 34
   d) Wechsel zwischen 'anokhî und 'anî für „ich“ 35
3. Inhaltliche Anzeichen von Quellenschriften im Pentateuch 40
   a) Sachliche Verschiedenheiten von Erzählungen, die das gleiche Thema betreffen 40
   b) Sachlicher Unterschied von Gesetzespartien, in welchem sich das religiös-sittliche Weiterschreiten Israels spiegelt 43
   c) Differenzen in der Kultusordnung, die den Entwicklungsstadien der späteren Kultusgeschichte Israels parallel laufen 44

Schluß.

a) Ist nun die Verschiedenheit mancher Reihen von Pentateuchabschnitten, deren Vorhandensein in der hier gegebenen Darlegung auf klare Tatsachen gegründet worden ist, auch nach ihrem *Ursprunge erklärlich*? Diese Frage konnte in der hier gebotenen Untersuchung mit dem Hinweis auf eine Reihe erklärender Umstände bejaht werden. Denn vor allem war ja an die Eigenart zweier Stämme Israels zu erinnern, in denen zwei Hauptströmungen des Pentateuchinhaltes ihren besonderen Charakter bekommen haben können. Ebenso war auf die besonderen Interessen eines Hauptberufszweiges in Israel hinzuweisen, durch die eine dritte Hauptschicht im Pentateuch ihre spezielle Gestaltung bekommen haben kann. Auch Parallelen konnten erwähnt werden, welche die aufgezeigte Beschaffenheit des Pentateuch in anderen Literaturen des Altertums besitzt und wie diese Beweisführung sich weiter fortsetzt 47

b) Übrigens wird durch die im Pentateuch festgestellten Verschiedenheiten dessen Wert als Geschichtsquelle keineswegs vernichtet. Im Gegenteil! Durch diese Verschiedenheiten wird ja die neuerdings ausgesprochene Meinung verhindert, daß die Pentateucherzählungen nach einer allgemeinen Anschauung gestaltet worden seien. Durch ihr selbständiges Nebeneinanderstehen, wie es durch ihre Differenzen bezeugt ist, wird der Grad ihrer Zuverlässigkeit wesentlich erhöht und ebendasselbe konnte noch durch den Hinweis auf positive Tatsachen erzielt werden 49

So konnte das Befremden, das die Beschaffenheit des Pentateuch auf den ersten Blick einflößt, für den verscheucht werden, der dieses Literaturdenkmal im Zusammenhange der Geistesgeschichte Israels zu betrachten gelernt hat.

*Stellen*register 52

Personen- und *Sach*register mit Einschluß der Abkürzungen und der Aussprache-regeln 53

Vorwort.

Gewiß darf es als ein weithin anerkanntes Moment des gegenwärtigen Kulturbewußtseins bezeichnet werden, daß die Annahme von der mosaischen Herkunft der fünf ersten biblischen Bücher mit kritischen Augen zu betrachten ist. Infolgedessen lebt in ungezählten Seelen unserer Zeitgenossenschaft der heimliche Wunsch, daß ihnen einmal eine recht deutliche, Grund und Gegengrund lichtvoll diskutierende Beantwortung dieser Frage — des Pentateuchproblems — unterbreitet werden möge. Dieser stille Wunsch mußte zum lauten Verlangen werden, als vor kurzem die moderne Pentateuchkritik aufs heftigste bekämpft und die Tradition von der „Einheit und Echtheit der fünf Bücher Mosis" mit allen Waffengattungen, ja auch mit Giftgasbomben, d. h. mit Spöttereien und Verdrehungen, verteidigt wurde.

In diesem Kampfe darf die akademische Wissenschaft nicht stumm bleiben. Sie muß mit geöffnetem Visier das Wort ergreifen. Der Unterzeichnete darf sich aber dieser Pflicht um so weniger entziehen, als bei seiner anerkannt positiven Stellung zum religiösen Grundgehalt der althebräischen Literatur seine Teilnahme an der modernen Pentateuchkritik nur aus dem brennenden Interesse an der Feststellung der geschichtlichen Wirklichkeit abgeleitet werden kann. Außerdem befindet er sich bei seiner bekannten intimen Beziehung zur Sprachwissenschaft in der Lage, hauptsächlich mit sprachgeschichtlichen Materialien operieren zu können, deren Gültigkeit ja am wenigsten dem Zweifel unterworfen ist.

Von diesen Motiven und Gesichtspunkten geleitet, habe ich den Versuch gemacht, in möglichster Kürze eine vollständige Grundlegung für die exakte literarkritische Beurteilung des Pentateuch darzubieten. Erst wenn die von mir vorgelegten, nach grammatisch-historischer Methode aus den Quellen geschöpften Tatsachen beseitigt wären, könnte von einer Widerlegung der neueren Pentateuchauffassung gesprochen werden. Dies kann aber niemals geschehen, solange man verschiedene Momente nicht zu gleichen stempeln, einander widersprechende Textaussagen nicht zu übereinstimmenden machen kann. Überdies war ich in der glücklichen Lage, für die tatsächliche Beschaffenheit und die daraus zu erschließende Entstehung des Pentateuch Analogien aus der sonstigen Literatur des Altertums nachzuweisen, die bisher noch nicht in Betracht gezogen worden waren.

Aus allen diesen Gesichtspunkten darf ich mit gutem Vertrauen auf die allseitige Anerkennung meiner Schlußfolgerungen hoffen und die Zuversicht hegen, daß ein Hauptblock der religionsgeschichtlichen Forschungen auch gegenüber dem neuesten Ansturm als gesichert erwiesen worden ist.

Bonn, 15. September 1932. Ed. König.

Einleitung.

Nachdem die neuere Pentateuchkritik durch W. Möller seit mehr als dreißig Jahren (1899ff.) in einer längeren Reihe von Schriften bekämpft worden war, meinte er, ihr noch ein zusammenfassendes größeres Werk[1]) entgegenstellen zu sollen, um sie ganz zu Falle zu bringen. Daraus ist auch insbesondere mir die wissenschaftliche Pflicht erwachsen, in die Debatte über diese grundlegende Frage der Bibelforschung einzugreifen. Denn gemäß der zunächst philologischen Richtung meiner Studien darf ich hoffen, auf Tatsachen hinweisen zu können, die wegen ihrer sprachgeschichtlichen Natur eine objektiv gesicherte Grundlage für die literarische Beurteilung des Pentateuchs darzubieten geeignet sind.

Was den Gang der folgenden Darlegung betrifft, so kann er nach ihrem direkten Zwecke natürlicherweise nur so verlaufen, daß er der in W. Möllers Buche gewählten Disposition im wesentlichen parallel geht. Dieses Verfahren ist umso näherliegend, als die Berücksichtigung der Mitforscher, die neuerdings leider oftmals vernachlässigt wird, einen Haupthebel zum organischen Fortschreiten der Wissenschaft bildet. Diese Direktive kann nicht oft genug empfohlen werden.

Wenn bei der Befolgung dieser Disposition etwa sich eine große Verschiedenheit des Umfangs der einzelnen Abschnitte ergeben sollte, so würde diese räumliche Differenz keine sachliche Bedeutung besitzen. Also braucht auf die Beseitigung dieser eventuellen Differenzen nicht durch Pleonasmen der Darstellungsweise hingearbeitet zu werden.

I.

Richtige und unrichtige Stellungnahme zu den früheren Etappen der Pentateuchkritik.

1. Wer an den Untersuchungen der Pentateuchkritik sich beteiligen will, wendet natürlicherweise zuerst seinen Blick auf ihre Geschichte zurück. Und zu welchem Zwecke tut er dies? Selbstverständlich um zunächst den Zeitpunkt sowie die Art ihres Anfangs und dann die Anlässe ihres weiteren Fortschreitens kennen zu lernen. Denn auch hier gilt von der Geschichte, was Cicero höchst treffend von ihr sagt, daß sie „die Zeugin der Zeiten, die Leuchte der Wahrheit, die Lehrerin des Lebens" sei.[2])

---

[1]) Lic. theol. Wilh. Möller (Pastor in Rackith an der Elbe), Die Einheit und Echtheit der fünf Bücher Mosis, Bad Salzuflen, Selbstverlag des Bibelbundes 1931 (VIII, 480 S. Gr. 8°), brosch. 15 RM.

[2]) Cicero, De oratore II, 8, § 36: „Historia testis temporum, lux veritatis, vita memoriae, magistra vitae, nuntia vetustatis."

Unter diesen Gesichtspunkten ist der geschichtliche Verlauf der Pentateuchforschung z. B. in meiner „Einleitung in das A. T." betrachtet worden. Da liest man in § 35, daß die kritische Betrachtung „der fünf Bücher Mosis" bereits in der Zeit des Talmud, also ca. 350—500 n. Chr. begann. Denn in der berühmten Stelle bab. Baba bathra 14b heißt es: „Josua schrieb sein Buch und acht Verse im Gesetz", d. h. Deut. 34, 5—12, weil V. 5 mit den Worten „Und dort starb Mose" anfängt. Allerdings widersprach ein Rabbi, und nach bab. Menachoth 30a soll Mose — unter Tränen — auch die Worte „Und dort starb Mose usw." geschrieben haben. Man sieht, daß die Kette der jüdischen Tradition gerade an ihrem Schlußgliede, wonach Mose auch sein eigenes Sterben, Begrabenwerden und die Unbekanntheit seines Grabes „bis auf diesen Tag" berichtet haben sollte, zerriß. Man wird dabei an den Satz: „Eine Kette ist nur so stark wie ihr schwächstes Glied" erinnert.

Ferner lehrt der Blick auf die Geschichte der Pentateuchkritik die Anlässe erkennen, die zum Weiterschreiten der Kritik führten. Denn das Auge eines solchen Geschichtsforschers wird nach und nach immer mehr auf die Bestandteile des Textes hingelenkt, die immer von neuem den Zweifel an der absoluten Authentie, also der ausnahmslos mosaischen Herkunft der ersten fünf Bücher des A. T., wachriefen. Da wird der Betrachter beispielsweise in die Studierstube jenes jüdischen Gelehrten geführt, der unseres Wissens zuerst öffentlich das Urteil fällte, daß der Satz „und der Kanaaniter war damals im Lande" (Gen. 12, 6b)[1]) natürlicherweise nicht von Mose geschrieben sein könne.

Beim Studium jener Geschichte beobachtet man sodann weiterhin, wie der vom Banne einer vermeintlich unfehlbaren Tradition entfesselte Forschergeist nach und nach verschiedene Arten von Anlässen zur Kritik entdeckt hat. Denn nachdem man solche Aussagen, die bei ihrer Vergleichung mit dem Zeitalter Moses diesem nicht zugeschrieben werden können (die Postmosaica), gesammelt hatte, fing man natürlicherweise auch an, Aussagen des Textes schärfer miteinander zu vergleichen. Kann, so frug man sich z. B., derselbe Erzähler geschrieben haben, daß die Erde anfänglich von einer Wasserflut umtost wurde (Gen. 1, 2) und daß sie an demselben Anfang wegen Wassermangel keine Pflanzen ernähren konnte (2, 5f.)? Solche inhaltliche Verschiedenheiten mußte man besonders dann leicht erkennen, als man immer mehr erkannte, daß die Zustände, Gesetzesvorschriften usw. der aufeinanderfolgenden Perioden Israels keine starre Ebene, sondern sozusagen eine terrassenförmig aufsteigende Gebirgsgegend bilden, die einem erhabenen Gipfelpunkt zustrebt. Von diesem formalen Grundzuge des israelitischen Werdegangs werden sich auch die starrköpfigsten Traditionalisten überzeugen müssen, wenn sie endlich solche Tatsachen beachten wollen, wie beispielsweise diese, daß die Aufnahme von Verschnittenen in die Jahwegemeinde einerseits durchaus verboten ist (Deut. 23, 2; Vulg. usw.: V. 1),

---

[1]) Richtiger übersetzt mit „indem die Kanaaniter damals im Lande waren". Vgl. die Begründung in meinem Genesiskommentar (1925) z. St.

aber anderwärts (Jes. 56, 3) sein Eintritt mit lauten Worten begrüßt wird. Nicht wenige Anzeichen dieser Vergeistigungstendenz des altisraelitischen Kulturlebens sind von mir gesammelt worden.[1])

Solche voneinander differierende Momente des Inhalts der Pentateuchbücher fand man, um hier nur noch auf ein einziges Gebiet des althebräischen Geisteslebens hinzudeuten, in der Gesetzgebung über den Gottesdienst und seine tatsächliche Praxis, als man angefangen hatte, beide mit kritisch geschärftem Auge zu konfrontieren. Denn in Exod. 20, 24 ist ausdrücklich erlaubt, für den Kult Jahwes einen Altar an jedem Orte zu bauen, wo er — durch eine außerordentliche Wohltat oder Straftat — seines Namens Gedächtnis gestiftet habe. Jedoch in Deut. 12, 5ff. ist ebenso ausdrücklich geboten, den Jahwekult nur an dem einen Orte zu üben, wo er seinen Namen wohnen lasse, wie dies erst neuestens in genauer Erörterung der entscheidenden Textworte und Diskussion gegnerischer Aufstellungen ins Licht gesetzt worden ist.[2])

Wie ganz natürlich aber war es, daß das vergleichende Auge sich von der inhaltlichen Seite des Textes zu dessen formaler Eigenart hinwandte! Dazu regte ja auch die fortschreitende Vertiefung der hebräischen Sprachforschung an, die mit dem neueren Aufschwung der orientalischen Sprachforschung Schritt halten wollte, z. B. in meiner Schrift: „Gedanke, Laut und Akzent als die drei Faktoren der Sprachbildung komparativ und physiologisch am Hebräischen dargestellt" (Weimar bei Böhlau 1874). Mit dem geschärften Weitblick der neueren Sprachforschung konnte beispielsweise dies erkannt werden, daß der Gebrauch der Maskulinform ná'ar „Bursche" zugleich für „junges Mädchen", der noch in einigen Partien des Pentateuch (Gen. 24, 14ff. usw.) begegnet, nur einen Fall der weitreichenden Spracherscheinung bildet, nach der auf einer älteren Stufe der Entwicklung der Sprachgebrauch eine und dieselbe Form als nomen commune für beide Geschlechter verwendete, während später im Streben nach genauer Differenzierung eine Form mit Femininendung ausgebildet wurde (vollständig belegt in meinem Historisch-kritischen Lehrgebäude der hebr. Sprache, Bd. III, § 247c). Folglich wurde durch diese sprachgeschichtliche Beobachtung ein Beweis für den älteren Ursprung der Teile des Pentateuch erbracht, in denen dieser doppelgeschlechtige Gebrauch der Form ná'ar auftritt. Dadurch z. B. wurde also ein Altersunterschied der einzelnen Abschnitte des Pentateuch festgestellt.

Endlich kann ein objektiver Betrachter des geschichtlichen Verlaufs der Pentateuchkritik nicht anders, als die Langsamkeit, ja Ängstlichkeit zu bewundern, mit der die Kritiker aus den von ihnen beobachteten Tatsachen ihr Schlußurteil über die Herkunft des Pentateuch ableiteten.

Denn als schon mehrere Jahrhunderte hindurch eine große Schar jüdischer,

---

[1]) Ed. König, Theologie des Alten Testaments, kritisch und vergleichend dargestellt (Stuttgart, bei Belser, 3. Aufl. 1923, § 95).

[2]) Ed. König, Zentralkultstätte und Kultuszentralisierung im alten Israel (1931 bei Bertelsmann in Gütersloh).

katholischer und protestantischer Gelehrten, die alle in meiner „Einleitung ins A. T." § 35 und 39 vorgeführt sind, eine lange Reihe von Textbestandteilen gesammelt hatte, welche auf nachmosaische Herkunft hinwiesen, wagte man doch die Gesamtansicht über den Ursprung des Pentateuch nur in dem Ausdruck „Interpolationshypothese" zusammenzufassen. Es mußte erst wieder ein neuer Charakterzug an der Beschaffenheit der ersten biblischen Bücher beobachtet und zur Anerkennung gebracht worden sein, ehe man zu einer andern Gesamtanschauung von der Entstehung dieser ersten fünf Bücher fortzuschreiten sich getraute. Diese neue Beobachtung bestand aber darin, daß man sich den folgenden Umstand zum deutlichen Bewußtsein brachte und wertete: Ganze zusammenhängende Abschnitte sind durch formale Besonderheiten in sich geeint und von andern Partien unterschieden.

Es war bekanntlich Jean Astruc, der Leibarzt Ludwigs XV., der im Jahre 1753 den Umstand betonte, daß in ganzen zusammenhängenden Partien des ersten biblischen Buches die gleiche Gottesbezeichnung gebraucht sei, während in andern benachbarten Abschnitten ebenso konstant eine andere Benennung der Gottheit bevorzugt wurde. Denn in Gen. 1, 1—2, 3 begegne immer und immer wieder der Ausdruck „Gott", dagegen in 2, 4—3, 24 ebenso regelmäßig die Bezeichnung „Gott, der Herr". So lasse sich dieser Wechsel in der konstanten Wahl eines anderen Gottesnamens auch weiterhin in zusammenhängenden Abschnitten der Genesis beobachten, und es sei doch nicht anzunehmen, daß ein und derselbe Erzähler einen solchen Wechsel der Gottesbenennung beliebt habe.

Auch wieder bei Astruc lernen wir die bisher beobachtete Vorsicht kennen, die in der Geschichte der Pentateuchforschung eine bedeutungsvolle Rolle spielt. Er begnügte sich bescheiden damit, die Schlüsse, die er aus jenem frappanten Wechsel der Gottesbenennung zog, nur als „Vermutungen" zu bezeichnen, und wählte auch im übrigen für sein Buch einen sehr zurückhaltenden Titel: Conjectures sur les memoires[1]), dont il paroit[2]) que Moyse s'est servi pour composer le livre de Genese.[3])"

Und hat sich der Zug der Besonnenheit im Urteilen nicht auch weiterhin auf die Generationen der Pentateuchforscher zäh vererbt? Das darf man nicht verkennen, wenn man gerecht über ihre Arbeiten urteilen will. Denn wieviele Dezennien hat es wieder nach Astruc gedauert, ehe man die Gesamtansicht vom Werden des Pentateuch in dem Ausdruck „Urkundenhypothese" zusammenfaßte!

Wenn aber in den neueren Zeiten die Geschichte der Pentateuchkritik vielmals einen Übergang von der einen Ansicht zu einer andern wahrnehmen läßt, so kann ein nach Gerechtigkeit strebender Mitforscher vor allem nur dieses Urteil fällen, daß solches Schwanken der Meinungen auch in andern Gebieten der Wissenschaft sich tatsächlich zeigt, wenn die Forscher sich schwierigen Proble-

---

[1]) Jetzt mémoire „Denkschrift" mit Accent aigu.

[2]) Jetzt bekanntlich paraît.

[3]) Jetzt Genèse.

men gegenübergestellt sehen. Man erinnere sich doch nur z. B. an die Geschichte der Homerfrage! Ein solcher Beurteiler der Geschichte der Pentateuchkritik kann doch auch für das hochgradige Wahrheitsstreben nicht blind sein, das sich in dem Eifer kundgibt, mit dem die Kritiker selbst ihre gegenseitigen Aufstellungen einer Korrektur unterworfen haben. Ein solcher Betrachter des Verlaufs der Pentateuchforschung wird endlich auch die positiven Beiträge nicht übersehen, durch welche der oder jener Mitforscher teils neue Grundlagen für die Würdigung des historischen Wertes der fünf ersten biblischen Bücher aufgedeckt, teils falsche Methoden berichtigt und teils störende Fremdkörper aus der Behandlung dieses Wissenschaftsgebietes ausgeschaltet hat. Und sind derartige positive Beiträge zur Pentateuchforschung etwa nicht geliefert worden? Hier sei nur wenigstens auf ein dreifaches Moment kurz hingedeutet!

Als in den neueren Verhandlungen über den historischen Wert der Pentateucherzählungen erstens immer und immer wieder die Erscheinung zutage trat, daß die Differenzen in den Vordergrund gerückt wurden, da besann sich ein Mitarbeiter auf jene Worte Lessings, deren Quintessenz bekanntlich lautet: Wenn auch Polybius und Livius in bezug auf den Paß voneinander abweichen, bei welchem Hannibal sein Heer über die Alpen führte, so ist doch das Moment wahr, worin beide zusammenstimmen, nämlich, daß der kühne Karthager mit seinen Truppen die Alpen überschritt und Rom in Schrecken setzte. Aus dieser Erinnerung hat derselbe Mitforscher folgende Direktiven abgeleitet: Anstatt, daß die übereinstimmenden Bestandteile von Geschichtsquellen beiseite gelassen werden dürfen, wie es neuerdings vielfach geschehen ist, bilden sie vielmehr den Hauptinhalt der Quellen. Diese Erkenntnis wurde für diesen Pentateuchforscher dann weiterhin der Anlaß, nicht nur die zusammenstimmenden Momente der Pentateuchforschung zu sammeln, sondern auch in vergleichenden und psychologischen und in kritischen Auseinandersetzungen mit anderen neueren Historikern eine neue Grundlage für die Würdigung der neuerdings so sehr gering geschätzten hebräischen Aussagen über die älteren Stufen der Geschichte des vorderen Orients aufzugraben.[1]) Sodann zweitens wurde durch die glänzenden Ergebnisse der Ausgrabungen am Euphrat und Tigris weithin die Meinung begünstigt, daß die biblischen Urgeschichten aus babylonischen Quellen entlehnt seien. Dies wurde insbesondere betreffs der Erzählung von der großen Flut (Gen. 6, 9—8, 22) die jetzt herrschende Ansicht. Aber wie steht die Sache in Wirklichkeit? Die keilschriftlichen Darstellungen nennen einen andern Fluthelden (Utnapischtim), lassen ihn in der Stadt Eridu wohnen, ein Schiff mit einem Steuermann besteigen, andere Vögel aussenden, auf einem andern Berge (Nisir) landen usw., wie in meinem Genesiskommentar ganz im einzelnen vorgeführt wird. Wie richtig habe ich also schon mehrmals davor gewarnt, daß man die komparative Forschungsmethode doch nicht zur nivellierenden verfälschen soll! Endlich drittens konnte es einem genaueren Stu-

[1]) Vgl. zunächst Ed. König, „Die Genesis eingeleitet, übersetzt und erklärt" (2./3. Aufl. 1925), S. 79—111.

dium des Ganges der neueren Pentateuchkritik nicht verborgen bleiben, daß derselbe schließlich auch durch eine philosophische Idee gelenkt wurde und wird. Es ist die hegelianisch-materialistische Entwicklungstheorie, die in der Säkularisierung der prophetischen Religion Israels ihren höchsten Triumph feiern zu können meint. Wir kennen ja den Namen dessen, der den erwähnten philosophischen Faktor in seiner Auffassung der Pentateuchfrage von Einfluß sein ließ. Es war der Hegelianer Wilh. Vatke, der 1835 seine „Religion des A. T." veröffentlichte, in dessen Spuren sich dann Abr. Kuenen weiter bewegte, und über den Jul. Wellhausen schrieb: „Vatke, von welchem ich das Meiste und das Beste gelernt zu haben bekenne."[1]) Deshalb mußte für meine Mitarbeit an der Pentateuchkritik dies die letzte Hauptaufgabe bilden, den philosophischen Einschlag in das Gewebe der Pentateuchforschung aufzufinden und ihn als einen Fremdkörper innerhalb einer historischen Untersuchung zu erweisen.[2])

Dies also dürften die wesentlichen Grundzüge einer richtigen Stellungnahme zu den früheren Etappen der Pentateuchkritik sein. Eine solche Stellungnahme verdient aber sicher das Attribut „richtig", weil sie — um das Vorhergehende nocheinmal kurz zusammenzufassen und dadurch zu verdeutlichen — erstens ein rein chronologisches Interesse betätigt, weil sie zweitens die Fortschritte und Schwankungen der Kritiker als die natürlichen Wendungen einer wissenschaftlichen Debatte über ein schwieriges Problem betrachtet, weil sie drittens die besonnene Mäßigung der Kritik in ihren Schlußurteilen anerkennt und weil sie viertens die Arbeiten nicht übersieht, die zur Läuterung der Pentateuchkritik von Einseitigkeiten der Methode und zur Entfernung von störenden Fremdkörpern unternommen worden sind.

2. Gibt es nun auch eine unrichtige Stellungnahme zu den früheren Etappen der Pentateuchforschung? Eine solche Stellungnahme ist in dem erwähnten neuesten Buche Wilh. Möllers „Echtheit und Einheit der 5 Bücher Mosis" (1931) zu beobachten. Denn welche Charakterzüge trägt sein Verhalten zur Geschichte der Pentateuchforschung? Was hebt er aus den früheren Ergebnissen der Pentateuchforschung zur Aufklärung seiner Leser heraus, was erkennt er an dem Verfahren seiner Vorgänger an, welches Schlußurteil über den Ursprung des Pentateuchs hat er zum Zielpunkt seiner Angriffe gemacht? Hat er etwa nur das extremste Schlußurteil in Betracht gezogen? Das sind einige der wichtigsten Gesichtspunkte, unter denen nun Möllers Äußerungen über die frühere Geschichte der Pentateuchforschung und über die in ihr auftretenden Gelehrten zu betrachten sind.

a) Wenn ein Autor zur Untermauerung eines gegen die Pentateuchkritik gerichteten Werkes deren Vorgeschichte verwenden will, wie es Möller in seinem Buche S. 17—68 beabsichtigt, dann ist es selbstverständlich seine nächstliegende Aufgabe, den Anfangstermin dieser Geschichte aufzuhellen.

---

[1]) Wellhausen, Prolegomena zur Geschichte Israels (1878. 1883ff.), S. 14.

[2]) Vgl. hauptsächlich „Geschichte der alttestl. Religion, kritisch dargestellt" (3./4. Aufl. 1924) und meinen Aufsatz „Über einen neuen Begriff von „„historisch"" und „„Historiker""", f. d. Zeitschrift der Deutschen morgenländischen Gesellschaft (1932) angenommen.

Denn für den Leser seines Buches gibt es natürlicherweise kein stärkeres Interesse als dieses, daß sie erfahren wollen, wann diese Kritik begonnen hat, wie bald oder wie spät und bei wem ein Zweifel an der mosaischen Niederschrift der fünf ersten biblischen Bücher aufgetaucht ist. Hat Möller dieses nächstliegende Interesse seiner Leser befriedigt? Nein. Von dem Anfang der Pentateuchkritik hat er seinen Lesern nichts gesagt. Er hätte ihnen freilich auch dabei gestehen müssen, daß jene fünf Bücher eher für unmosaisch als für mosaisch gehalten worden sind. Diese meine Ansicht stützt sich auf die folgenden Anzeichen.

Vor allem meldet keines der fünf Bücher selbst etwas davon, daß es von Mose verfaßt worden sei. Der literargeschichtliche Tatbestand ist also, wenn man ihn ganz einfach aussprechen darf, dieser, daß jene fünf Bücher selbst die Verneinung ihrer mosaischen Niederschrift begonnen haben. Hunderte von Malen ist im Pentateuch vom Reden Moses gesprochen, während die Erwähnung seines Schreibens in demselben Zusammenhange vermißt wird. Denn, um einen Fall herauszugreifen, so wird in Exod. 25—31, 35—40 usw. immer und immer wieder — man darf ruhig sagen: im Übermaße — berichtet, daß Mose die Einrichtung des Kultusortes, die Beschaffenheit der Priesterkleider usw. mündlich geordnet habe. Aber daß er diese Bestimmungen trotz ihrer „ewigen" Unverletzlichkeit auch niedergeschrieben habe, das ist niemals gemeldet.

Die Tätigkeit des Schreibens ist jenem großen Führer Israels im Pentateuch nur in bezug auf einzelne spezielle Objekte und meist als eine gottbefohlene Handlung beigelegt. Betrachten wir die betreffenden Nachrichten im einzelnen!

Nach der siegreichen Abwehr eines Amalekiterangriffs wird in Exod. 17, 14 als göttlicher Befehl an Mose folgendes gelesen: „Schreib dies als Erinnerung in ein Buch!" Allerdings ist es fraglich, ob „das Buch", oder „ein Buch" gemeint wurde, aber für die letztere Übersetzung entscheiden folgende Umstände: α) Schon dies ist zu beachten, daß der bestimmte Artikel nicht in der originalen Niederschrift ausgedrückt war, weil sie ja nur aus Konsonanten bestand. β) Aber selbst, wenn die Aussprache mit dem Artikel von vornherein beabsichtigt war, so ist folgendes zu bedenken: Der Hebräer sagt auch z. B. „mit dem Feuer verbrennen" und gebraucht diesen Artikel der „Zugehörigkeit" ganz gewöhnlich[1]), und sogar das in Exod. 17, 14 jetzt gelesene ba-sepher kommt in mehreren Stellen vor, wo keineswegs ein vorher angefangenes Buch gemeint sein kann: ba-sepher steht in Num. 5, 23 von dem einzelnen Blatte, worauf der Reinigungseid der des Ehebruchs angeklagten Frau geschrieben wurde, und das sie verschlucken mußte; 1. Sam. 10, 25 usw. in meiner Einleitung, S. 135. γ) Wenn ein von Mose geführtes Buch gemeint wäre, so hätte es auch nicht eines göttlichen Befehls bedurft, daß er den hinterlistigen Überfall der Amalekiter auf ein friedlich dahinziehendes Volk in diese Chronik

[1]) Eine lange Reihe von Belegen findet man in meiner Historisch-komparativen Syntax der hebr. Spr., § 299d.

eintragen solle. δ) Ein solches Tagebuch Moses würde natürlicherweise öfters zu erwähnen gewesen sein, wie z. B. hinter dem Triumphgesange Israels Exod. 15, 1—18 usw., während dagegen anderswo (Exod. 24, 7) ein von Mose auf Gottes Befehl geschriebenes Buch (das Bundesbuch) ausdrücklich erwähnt wird. ε) Überdies hat auch schon die älteste griechische Übersetzung jene Konsonanten in Exod. 17, 14 ohne Artikel mit εἰς βιβλίον (Codex Vaticanus) usw. wiedergegeben. Gemäß den von mir vorgeführten Tatsachen ist dies mit Recht geschehen.

Ferner der Umstand, daß in Exod. 24, 1—7 dem Mose die Niederschrift einer Reihe von Gesetzen ausdrücklich beigelegt wird, ist ein Reflex des altisraelitischen Bewußtseins, daß nicht alle Gesetzesabschnitte des Pentateuch auf mosaische Niederschrift zurückgehen. Es kann ja auch als innerlich begründet empfunden werden, daß nächst dem Dekalog (20, 2—17) die legislative Partie 20, 22—23, 33, auf die 24, 1 mit seinem 'amar „hatte gesagt" (vgl. Einl. S. 135) zurückweist, wegen ihres kultisch-religiösen, sozialen und moralischen Gehalts als von Mose schriftlich fixiert überliefert wurde, während andere Gesetzesabschnitte als nur mündlich vererbtes Traditionsgut galten (Exod. 25—31 usw.).

Sodann in Num. 33, 2 lesen wir: „Und Mose schrieb auf ihre Auszugsorte entsprechend ihren Aufbrüchen auf Befehl Jahwes." Da gehört „auf Befehl Jahwes" wahrscheinlich als präpositionales Attribut zum direkt vorhergehenden „Aufbrüchen" und nicht zum weiter entfernten „schrieb auf". Aber die Entscheidung dieser syntaktischen Frage ist weniger wichtig. Die Hauptsache ist, daß Mose ganz unnatürlicherweise ein Verzeichnis der Stationen der Wüstenwanderung niedergeschrieben hätte, wenn er überhaupt eine Geschichte dieser Wanderung seines Volkes verfaßt hätte.

Endlich in der Aussage „und Mose schrieb dieses Gesetz" (Deut. 31, 9) bezeichnet dieser Ausdruck das im Deut. enthaltene Gesetz. Dies ist der Sinn von „dieses Gesetz" von 1, 5 an, wie in meinem Kommentar (1917) bei dieser Stelle eingehend begründet worden ist. Das ergibt sich ja auch schon daraus, daß „dieses Gesetz" nur „zur Seite der Bundeslade" im Allerheiligsten aufbewahrt wurde, während der Dekalog in die Lade gelegt wurde (vgl. Deut. 31, 24—26 und meine Ausführungen dazu).

Also nur in bezug auf Teile der ersten fünf Bücher des A. T. ist Mose die Niederschrift beigelegt. In diesem Urteil stimmen alle Pentateuchkritiker, wie z. B. auch Cornill und Sellin mit mir zusammen.

Wie aber äußert sich W. Möller über die literarhistorische Bedeutung der soeben aufgeführten Stellen?

α) Als Auftakt zu der von ihm anzustimmenden Melodie wählt er (S. 112) diese Tonreihe. Da die von ihm zunächst bekämpften Kritiker (Sellin usw.) sich nicht zuerst auf Exod. 17, 14 usw. berufen hätten, so beruhe ihre kritische Verwendung der betreffenden Stellen auf gegenseitiger „Suggestion", wie er mit Sperrdruck seinen Lesern verkündet. Er hat also keine Ahnung davon, daß z. B. ich, den er ebenfalls von solcher „Suggestion" angeregt sein läßt, mit

den von mir über die Pentateuchfrage abgegebenen Urteilen vorher jahrzehntelang gerungen habe, ehe ich sie zu veröffentlichen wagte. Das ist doch überhaupt das strengwissenschaftliche Verfahren: sein Ausgangspunkt ist die eigene Sammlung der Textmomente und die selbständige Wertung derselben nach grammatisch-historischer Auslegungsmethode. Also ist der von Möller hier angestimmte Auftakt nichts weiter als eine unverantwortliche Verdächtigung.

β) Die eigene Behandlung der Stellen Exod. 17, 14 usw. macht er sich sehr leicht. Von den Materialien und grammatischen Erörterungen, die oben S. 12—13 zur Feststellung des Sinnes und der literargeschichtlichen Bedeutung jener Textaussagen von mir dargeboten worden sind, sagt M. kein Wort. Er begnügt sich (S. 112) damit, das Urteil der Mitarbeiter in dieser Form einfach zu wiederholen: „Die Kritiker wollen damit, daß bestimmte Partien ausdrücklich auf Moses zurückgeführt werden, beweisen, alles andere sei nicht von ihm!" Daß er mit der Ablehnung des von uns gefällten Urteils die Logik der Tatsachen zerbrechen will, das übersteigt sein Erkenntnisvermögen. Es handelt sich doch, um den Tatbestand noch einmal kurz zu konstatieren, um die Feststellung des Selbstzeugnisses der ersten fünf biblischen Bücher über den Urheber ihrer Niederschrift. Nun ist bis Exod. 17, 13 keine Silbe über einen solchen Verfasser gesagt, aber in V. 14 begegnet auf einmal die Aussage, daß Mose ein Ereignis schriftlich fixieren solle und das selbstverständlich auch tat. Was ergibt sich da aus dem Tatbestand? Daß von Mose nur einzelne ausdrücklich namhaft gemachte Teile des Pentateuch niedergeschrieben worden sind. Diesen Schluß leichthin ablehnen und verspotten, heißt gedankenlos urteilen.

γ) Aber Möller meint auch, Gegengründe ins Feld führen zu können. Der erste von ihnen soll nämlich in dem Vorwurf liegen, daß die Vertreter jenes aus Exod. 17, 14 usw. gezogenen Schlusses sich „mangelnde Konsequenz" zu Schulden kommen lassen sollen (S. 113ff.). Und inwiefern meint er jenen Pentateuchforschern einen Mangel an Konsequenz nachsagen zu dürfen? Nicht weil jene Gelehrten selbst das aus Exod. 17, 14 usw. abzuleitende literarhistorische Urteil auf die Prophetenschriften inkonsequent angewendet hätten, sondern weil er es auf diese Schriftengruppe angewendet hat und dabei zu dem Schluß gelangt ist, daß es „dann mit der Echtheit der Prophetenschriften äußerst windig aussieht" (S. 115). M. knüpft nämlich an die Worte: „So spricht Jahwe zu Jesaja: Nimm dir eine große Tafel und schreib darauf: Eilend ist [= wird fortgeschleppt] Beute usw." (Jes. 8, 1) an und meint, daß alle Teile der Prophetenreden in gleicher Weise direkt auf eine göttliche Kundgebung zurückgeführt werden wollen. Indem er von dieser Grundansicht ausgeht, kommt er zu dem Schluß: Wenn wie im Pentateuch nur Exod. 17, 14 usw. von Mose, so in den Prophetenbüchern nur die Stellen mit „So spricht Jahwe und ähnlich" eingeleiteten Aussagen von den Propheten herstammen sollen, dann sieht es mit der Echtheit der Prophetenschriften äußerst windig aus." Indes ist der erwähnte Ausgangspunkt Möllers unbegründet. Wie es doch auch einem ungelehrten Bibelleser als natürliche Auffassung erscheinen

muß, sind in den Prophetenbüchern die Teile, bei denen ausdrücklich „Kundgebung des Ewigen und ähnlich" steht, als in besonderer Weise mit dem prophetischen Geistesquell zusammenhängend gedacht. Die anderen Teile sind als nur indirekt vom prophetischen Geiste (Mich. 3, 8) beherrscht, d. h. angeregt und geleitet, gedacht. Jene ersteren Teile sind sozusagen die göttlichen Themata, die anderen sind die gottmenschlichen Ausführungen. Dies läßt sich ja gleich aus der ersten Partie eines Prophetenbuches erkennen, die Möller verwertet, indem er aber dabei nur den ersten Vers betrachtet: Hinter Jes. 8, 1 folgt „und ich nahm zu mir zween treue Zeugen usw." (V. 2), und ich ging zur Prophetin „d. h. seiner Gemahlin, die ward schwanger usw." (V. 3). Da muß sich doch jedem Auge der Eindruck aufdrängen, daß diese Aussagen nicht auf die gleiche Weise wie der in V. 1 gemeldete Auftrag mit dem Geistesquell der Prophetie verbunden werden wollen. Diese Unterscheidung von gottgegebenem Thema und prophetischer Ausführung desselben läßt sich aber noch durch eine längere Reihe von Textmomenten begründen.[1]) Folglich hat Möller nicht den Vertretern jenes literargeschichtlichen Urteils über Exod. 17, 14 usw. und zwar zunächst nicht mir einen „Mangel an Konsequenz" nachweisen können. Vielmehr hat er selbst, indem er den aus Exod. 17, 14 usw. zu ziehenden literargeschichtlichen Schluß auf Jes. 8, 1 usw. anwandte, sich einer falschen Konsequenzzieherei schuldig gemacht.

δ) Aber Möller behauptet ja weiter (S. 115): „Umgekehrt wird man aus besonderen Hervorhebungen von Befehlen zur Niederschrift oder von der Tatsache derselben den Schluß ziehen dürfen, daß Gott durch ausdrücklichen Befehl einem Mose wie den andern genannten Propheten eine Anregung gab, daß sie auch sonst seine Offenbarungen aufzeichnen sollten, wie sie es auch tatsächlich getan haben, nur wird es eben bei besonderen Gelegenheiten noch besonders vermerkt." Nein, diesen Schluß wird man nicht ziehen dürfen. Das verbietet der Tatbestand, wonach nur bei einzelnen speziellen Objekten eine Niederschrift Moses berichtet ist, und ein ausdrücklicher Gottesbefehl zum Aufschreiben würde auch bei andern Objekten als dem Überfall der Amalekiter natürlich gewesen sein, wenn sich jemand auf die besondere Wichtigkeit dieses oder eines anderen Objektes, betreffs dessen ein Schreiben Moses berichtet ist, berufen wollte. Man braucht ja nur z. B. an die Segensworte von Num. 6, 24—26 „Der Herr segne dich und behüte dich usw." zu erinnern. Der langatmige Satz, der soeben aus Möllers Buch, S. 115, zitiert werden mußte, kann deshalb nur ein Aufbau aus willkürlichen Zutaten zum Texte des A. T. genannt werden.

Demnach mußte über Möllers Stellungnahme zur früheren Geschichte der Pentateuchkritik erstens (oben S. 12ff.) konstatiert werden, daß er ihren Anfang überhaupt nicht untersucht und daß er infolgedessen auch meinen Satz, daß die absolute Mosaizität des Pentateuch früher verneint als bejaht worden ist, keineswegs widerlegt hat.

---

[1]) Vgl. besonders in „Theologie des A. T.", 3. Aufl., § 26: „Die Ausstrahlung des göttlich-prophetischen Geistes im alttestamentlichen Schrifttum nach ihrer Tragweite."

b) Welchen Charakter besitzt das sonstige Verfahren, das von Möller gegenüber dem früheren Verlaufe der Pentateuchkritik geübt worden ist? Dieses sein Verfahren ist voll von Verkennung der faktischen Anlässe zum Weiterschreiten der Kritiker und voll von Unterschätzung ihres Strebens nach gegenseitiger Korrektur sowie nach Mäßigung in ihren Schlußfolgerungen. Jeder einzelne Punkt dieses meines Gesamturteils könnte durch zahlreiche Belege illustriert werden. Aber schon die folgenden Proben werden zur Begründung genügen.

α) Möller überschreibt den hierhergehörigen Abschnitt seines Buches (S. 17ff.) mit den Worten „Die Entstehungsgeschichte und die Scheidungsmaßstäbe der Quellentheorie erwecken in gleicher Weise Mißtrauen." Schon der Wortlaut dieser Überschrift ist so geartet, daß er keine objektive Beurteilung der faktischen Ausgangspunkte und Normen der Pentateuchkritik erwarten läßt. Dieser von der eigenartigen Überschrift hervorgerufene Eindruck wird leider durch die Art der Behauptungen verstärkt, mit denen er jenen Abschnitt beginnt: „Läßt man die Geschichte der Pentateuchkritik an sich vorüberziehen, so kann sie einem objektiven Beschauer unmöglich viel Vertrauen abgewinnen. Es handelt sich in dem Wechsel der Anschauungen nicht etwa um die Herausstellung einer Wahrheit, die zwar Zeit braucht, um erkannt zu werden (,) und darum auch nicht geradlinig gefunden wird, aber doch folgerichtig sich ausweist, indem jeder Schritt die vorhergehenden voraussetzt trotz aller Umwege und allen Zickzackkurses. Die Hypothesen, die einander ablösen, wachsen vielmehr nicht organisch auseinander hervor, sondern sie sind eine Anhäufung sich ablösender Anschauungen, die einander einfach ausschließen. So die ältere Urkundenhypothese, die Ergänzungshypothese die Fragmentenhypothese usw."

Welches Muster von einem „objektiven Beschauen" des Verlaufs der Pentateuchforschung! Anstatt seinen Lesern erstens die konkreten, vom Urtexte dargebotenen Anlässe zur Bezweifelung der absolut mosaischen Herkunft des Pentateuch vorzuführen, redet er von etwas Abstraktem, von einer „Wahrheit", die sich Geltung verschaffen solle, und die für ihn in der infalliblen jüdischen Tradition besteht. Anstatt zweitens von den Ergebnissen zu berichten, die aus den Anzeichen einer relativen Nichteinheitlichkeit des Pentateuch mit logischer Notwendigkeit abzuleiten, also doch „organisch" gewachsen sind, spricht er von „Anschauungen", also von mehr oder weniger luftigen Meinungen! Anstatt drittens den geschichtlichen Wechsel der von den Pentateuchforschern gezogenen Schlußfolgerungen als die selbstverständliche Konsequenz des Weiterschreitens in der Aufdeckung von Motiven der Kritik anzuerkennen, erlaubt er sich, von einer „Anhäufung" sich ablösender Hypothesen zu sprechen, als wenn die immer genauer zu formulierenden Schlußergebnisse der Untersuchungen ein zusammenhangloses Konglomerat wären. Fürwahr jene Sätze W. Möllers sind keine Früchte des Wirklichkeitssinnes, der doch die notwendigste Eigenschaft eines Geschichtsforschers bildet.

β) Um auch den zweiten Mangel, der oben S. 15 an Möllers Beurteilung

des früheren Verlaufs der Pentateuchkritik gerügt werden mußte — seine Ignorierung des Strebens der Pentateuchkritiker nach gegenseitiger Korrektur — mit einem einzigen Beispiel zu beleuchten, so weise ich auf den folgenden Punkt hin. Unter den Differenzen, die noch gegenwärtig zwischen den Pentateuchforschern bestehen, spielt ihre Meinungsverschiedenheit über die Ursprungszeit der elohistischen Quelle eine nicht unwichtige Rolle. Diese Quelle, die von Gen. 15 an in einer Reihe von Abschnitten sprudelt (vgl. meinen Genesiskommentar 1925, S. 56ff.), wird ja von vielen (Gunkel, Procksch u. a.) aus dem 8. Jahrhundert datiert. Ich aber meine, durch eine eingehende Untersuchung der positiven Eigenschaften dieser Quelle und durch eine allseitige Diskussion der anderen Ansichten das Urteil begründet zu haben, daß diese Quelle die ä l t e s t e ist, und zu meiner Freude stimmen in diesem Punkte eine Reihe anderer Gelehrten mit mir zusammen.[1]) Für solche Bemühungen der Pentateuchforscher, die aus den gefundenen Materialien abzuleitenden Ergebnisse i m m e r g e n a u e r festzustellen, hat Möller nur derartige Aussprüche wie diesen: „Die Kritiker arbeiten an der Zerstörung des eigenen Baus" (S. 17) oder „Wer sieht aus diesen paar Zusammenstellungen nicht, daß man ‚wissenschaftlich' so alles beweisen kann?" (S. 19) usw. Sein Griffel ist fast immer in die ätzende Lauge des Spottes getaucht.

γ) Sodann hat Möller bei der Betrachtung der Vorgeschichte der Pentateuchkritik drittens auch kein Auge für das vorsichtige M a ß h a l t e n, das vom überwiegenden Teile der Forscher bei dem Ziehen der Schlußfolgerungen geübt wird, zu denen die immer weiter beobachteten Scheidungsgründe getrieben haben. Denn dieser überwiegende Teil der Kritiker hat ja einen Anteil Moses an der Entstehung des Pentateuch keineswegs geleugnet. Wie eingehend ist die mosaische Ursprungszeit der gemeinsamen Grundprinzipien, die den voneinander abweichenden Gestalten des Dekalogs in Exod. 20, 1—17 und Deut. 5, 6—18 zu Grunde liegen, von mir gegen alte und neue Einwände verteidigt worden.[2])

Überhaupt ist vom Beginn meiner Mitarbeit an den pentateuchkritischen Untersuchungen mein Augenmerk mit besonderer Energie darauf gerichtet gewesen, den Zuverlässigkeitsgrad der Nachrichten Israels über seine älteste Zeit und über die damalige Umwelt auf n e u e Weise festzustellen. Dabei habe ich, um hier nur eine Andeutung zu geben, den Finger auf die merkwürdige, aber neuerdings doch sonst nicht gewürdigte Tatsache gelegt, daß das alte Israel in seinen Erinnerungen eine v o r m o s a i s c h e Periode unterschieden hat. Und doch, wie leicht hätte es geschehen können, daß dieses Volk die Epoche Moses, die für sein nationales und religiöses Dasein von grundlegender Bedeutung war, als den Anfang seines Volkslebens zu betrachten sich gewöhnt hätte. Aber nein, aller Glanz, der die mosaische Zeit in der Erinnerung Israels

[1]) Ihre Namen und die betreffenden Stellen in ihren Werken kann man in Ed. König, Die Genesis eingeleitet usw. (1925), S. 56—65 finden.

[2]) Hauptsächlich in „Geschichte der alttestamentlichen Religion, kritisch dargestellt", 3./4. Aufl., 1924, S. 1—33.

umstrahlte und in hundert Reflexen die althebräische Literatur durchflutet, konnte doch *nicht das Licht erbleichen* lassen, das aus noch früheren Tagen in die Überlieferung herüberfunkelte. Schon nach diesem einen Moment muß das geschichtliche Bewußtsein Altisraels doch *sicherer* fundamentiert gewesen sein, als die jetzt vorherrschende Meinung voraussetzt. Aber meine fortgesetzten Nachgrabungen brachten noch viele andere Materialien an das Tageslicht, durch die mein soeben ausgesprochenes Urteil bestätigt wurde. Um hier nur noch eine einzige Probe hinzuzufügen, welchen lebendigen Sinn zeigt Altisrael in seinen Geschichtsquellen für die Festhaltung der älteren und späteren Ortsnamen[1]), Monatsnamen usw! Erinnert man sich noch z. B. an die Unparteilichkeit dieser Geschichtsschreiber, die auch beispielsweise bei Mose einen Moment der Glaubensschwäche nicht unerwähnt lassen (Num. 20, 12 usw.), dann ist doch genug dargetan, daß die Geringschätzung, mit der moderne „Historiker" (?) von den althebräischen Geschichtsbüchern zu reden pflegen, auf *Verkennung* dieser Quellen beruht.[2])

Für diese ganze Seite der neueren Pentateuchkritik hat Möller bei der Betrachtung ihrer Vorgeschichte *keinen Blick* gehabt. Diese Mangelhaftigkeit, die er bei ihrer Beurteilung sich hat zuschulden kommen lassen, hängt leider noch mit einer anderen Einseitigkeit seiner Stellungnahme gegenüber dieser Vorgeschichte zusammen: Er hat im Grunde nur für die *extremste* Richtung der neueren Pentateuchkritik einen Blick: S. 21f. Mit der „Gunkelschen Sagentheorie" hat er seine Leser da bekannt gemacht, über die Beleuchtung aber, welche dieser Theorie in meinem Genesiskommentar auf Schritt und Tritt zuteil geworden ist, hat er ihnen keine Andeutung gegeben. Ein solcher Pinselstrich in dem von der Geschichte der Pentateuchforschung zu entwerfenden Gemälde hätte in dessen Betrachtern den Gedanken anregen müssen, daß die Schar der Pentateuchkritiker *doch nicht* aus lauter rein negativen, an der jüdischen Tradition rüttelnden Geistern besteht, sondern von manchem auch positive Aufbauarbeit geleistet worden ist. Einen solchen Gedanken in den Lesern anzuregen, das mußte aber vermieden werden, weil dieses Urteil der Leser für W. Möllers Gegenschrift den Nimbus der Verdienstlichkeit zerstört haben würde. Dies mußte verhütet werden, wenn auch die Verhütung nur auf Kosten der Gerechtigkeit und der Allseitigkeit des zu zeichnenden Geschichtsbildes zu erreichen war.

Diese Neigung, sich nur gegen die extremste Richtung zu wenden, ist gerade bei den Bekämpfern der Pentateuchkritik beliebt. Ich habe dies, um nicht auf die weitere Vergangenheit zurückzugreifen, auch bei dem Genfer

---

[1]) „Bèla' das ist (das jetzige) Ṣo'ar" (Gen. 14, 2b) ist der erste der von mir gesammelten Fälle.

[2]) Meine Sammlungen von Materialien und meine vergleichenden Untersuchungen über diese Frage findet man hauptsächlich in meinem Genesiskommentar (1925), S. 79—111. Vgl. aber auch den Gang meiner diesbezüglichen Untersuchungen, den ich *vom Deboraliede aus* rückwärts unternommen habe in „Theologie des A. T., kritisch und vergleichend dargestellt", 3. Aufl. 1923, § 4.

Ägyptologen Ed. Naville[1]) und bei A. S. Yahuda beobachtet in der gegen den letzteren gerichteten Untersuchung „Die sprachliche Gestalt des Pentateuch in ihrer Beziehung zur ägyptischen Sprache".[2]) Diese Art des Verfahrens ist nicht unbegreiflich. Ist sie doch nicht nur bequem, weil man bei ihrer Wahl nur die eine Gruppe der betreffenden Gegner zu berücksichtigen hat, sondern gewöhnlich auch von eklatantem Erfolg begleitet, weil die extremste Annahme z. B. bei der Pentateuchkritik den Fernerstehenden als das Wichtigste erscheinen wird und deshalb deren Bestreitung am meisten bejubelt wird.

Zu den extremen Erscheinungen in der Pentateuchkritik ist nun auch das Bestreben zu rechnen, eine Quelle, die an ihrem Anfang deutlich beobachtet wird, durch den ganzen Pentateuch hin rauschen hören zu wollen. Dieses Bestreben braucht nicht erfolgreich zu sein, weil die betreffende Quelle in ihrem weiteren Laufe beim Zusammentreffen mit andern Strömungen unerkennbar geworden sein kann. Wenn nun Möller S. 32f. sich rühmt, „längst" auf die Schwierigkeiten hingewiesen zu haben, die in der völligen Durchführung der Quellenscheidung begegnen, so muß ihm erwidert werden, daß er damit weder etwas Einzigartiges, noch etwas Allerwichtigstes getan hat. Denn erstens ist auf jene Schwierigkeiten auch von andern Pentateuchforschern mehr als einmal hingewiesen worden. Mit besonderer Deutlichkeit ist dies einst von seiten Carl Siegfrieds (in Jena) geschehen, und in Anknüpfung an seine Worte habe ich in dem Schriftchen „Der doppelte Wellhausenianismus" (1927) davor gewarnt, immer weiter obere Stockwerke zur Rekonstruierung des wahrscheinlichen Werdeganges des Pentateuchs aufeinander zu türmen. Wichtiger sei es, die untersten Grundlagen der neueren literarischen Auffassung des Pentateuch immer und immer wieder auf ihre Haltbarkeit zu prüfen.

In diesem Punkte stimmt nun Möller ganz mit mir zusammen. Einer Nachprüfung der Festigkeit der von den Pentateuchkritikern für ihre Annahme vorgebrachten Argumente ist ja der mittlere Hauptteil seines neuesten Buches gewidmet, den er betitelt hat: „Untersuchung der Gründe, mit denen die Echtheit des biblischen Baus bestritten wird" (S. 69—264). Deshalb wende auch ich mich einer abermaligen Nachprüfung der Haltbarkeit des Fundaments der modernen Pentateuchauffassung zu.

II.

Die Hauptgrundlagen der Pentateuchkritik nochmals auf ihre Haltbarkeit geprüft.

1. Wenn man die Ausgangspunkte der Pentateuchforschung einer nachprüfenden Diskussion unterziehen will, verfährt man am richtigsten so, daß

[1]) Navilles pentateuchkritische Arbeiten findet man alle in meinem Genesiskommentar, S. 11, Anm. verzeichnet.

[2]) Erschienen im „Journal of Biblical Literature" (Dez. 1929).

man in erster Linie jene Textmomente ins Auge faßt, die alten Bibellesern den ersten Anstoß zur Bezweifelung der absolut mosaischen Herkunft der ersten fünf biblischen Bücher gegeben haben. Die Textbestandteile waren aber die Stellen, die jetzt kurzweg die Postmosaica genannt zu werden pflegen. Wenden wir ihnen also zunächst unsere Aufmerksamkeit zu.

a) In Gen. 12, 6 wird berichtet: „und Abrâm zog dahin im Lande bis zur Stätte von Sichem, bis zum Terebinthenhain eines Weisers, indem der Kanaaniter damals im Lande war." Also Abrâm machte zunächst beim Besitztum eines Unterweisers in religiösen Dingen Halt (ein schönes Zeichen seiner Toleranz), indem oder während (meine Syntax § 362) die Kanaaniter damals im Lande waren. Was ist mit dem „damals" gemeint?

α) Bei vergangenheitlichen Aussagen über Erscheinungen, die dem Wechsel unterlagen, wie dies bei der herrschenden Bevölkerungsschicht Palästinas tatsächlich der Fall war, ist die Deutung jenes Ausdrucks mit „damals noch" die einzig natürliche.

β) Bereits die Deutung jenes Adverbs mit „damals schon" ist ferner liegend, und in dem hier zu beurteilenden Falle ist die Übersetzung „indem die Kanaaniter damals schon im Lande waren" aus zwei Gründen unmöglich. Nämlich erstens wird in den althebräischen Quellen keine andere ältere Bevölkerung dieses vorderasiatischen Landstriches erwähnt, und zweitens ist er bereits vorher (V. 5) zweimal mit dem Namen „Land Kanaan" bezeichnet. Dieser Umstand läßt sich zwar dann, wenn in V. 6 „damals noch" gemeint ist, als natürlich begreifen, aber nicht, wenn in V. 6 „und der Kanaaniter war damals schon im Lande" — um einmal mechanisch zu übersetzen — gemeint wäre.

γ) Möller, der die nachmosaische Bemerkung „und der Kanaaniter war damals noch im Lande" aus dem Texte beseitigen zu können meint, schlägt dabei folgende Wege ein (S. 71ff.): Erstens wendet er ein, daß in 12, 6b gar nicht eine vergangenheitliche Zeitwortsform, wie ich sie im Kommentar z. St. erwähnt habe, vorhanden sei. Aber statt den von mir natürlicherweise gebrauchten Ausdruck „Zeitwortsform" zu urgieren, hätte er lieber das syntaktische Gesetz (Syntax § 237) bedenken sollen, daß Nominalsätze in der Zeitsphäre ihres Kontextes spielen, also 12, 6b in der Sphäre der vorhergehenden vergangenheitlichen Aussage „zog dahin". Zweitens meint er, das hebräische Adverb 'âz besitze in 12, 6b, weil es nicht am Satzanfange stehe, die „abgeschwächte" Bedeutung „da". Indes kann davon gar keine Rede sein, wie jeder aus der Übersetzung „und der Kanaaniter war da im Lande" ersieht, und Möllers Satz (S. 72), daß „Königs Behauptung wohl ad hoc formuliert" sei, ist aus der Luft gegriffen. Drittens bestreitet Möller, daß das Zeitadverb „damals" überhaupt einen Gegensatz entweder zur Gegenwart des Erzählers oder zu einer früheren Vergangenheit in sich schließe. Er behauptet also, daß jenes „damals" weder durch ein „noch", noch durch ein „schon" in Gedanken zu ergänzen sei. „Eine Exegese, die erst einer solchen Ergänzung

bedarf, ist doch nicht ratsam" (S. 73). Welche schwächliche Ablehnung derjenigen Deutung jenes Umstandswortes „damals", die nicht nur die fast allgemeine ist, sondern dem Nachdenken sich auch als die allein natürliche aufdrängt! Beim Lesen jenes Satzes „und der Kanaaniter war damals im Lande" springt ja jedem denkenden Menschen unwillkürlich die Frage, ob „damals noch", oder „damals schon" gemeint sei, in die Seele. Viertens. Möller aber schlägt demgegenüber eine „Erklärung des damals von 12, 6b aus dem Zusammenhang" vor (S. 73f.). Sehen wir nun zu, wie Möller jenes Zeitadverb „aus dem Zusammenhang" erklären will!

Nun er behauptet: „Es wird wohl nur die faktische Bemerkung gemacht, die mit dem 'āz, das also (gegen Königs Behauptung in seiner „Genesis") keineswegs überflüssig ist, der lebendigen Vergegenwärtigung der damaligen Situation dient und sofort eine Spannung auslöst: Abram kommt in das Land, und siehe der Kanaaniter war da (Gen. 12, 6)." Wer sieht nicht auf den ersten Blick, daß Möller sich gegenüber dem Textbestand eine doppelte Operation erlaubt hat? Er hat ja einerseits die Interjektion „siehe!" eingeschaltet, um seinen vorhergehenden Ausdruck über die „lebendige Vergegenwärtigung der Situation" zu rechtfertigen, und andererseits hat er das Zeitadverb „damals" unterschlagen. Deutlicher hätte er mein Urteil, daß für eine solche Bemerkung das „damals" überflüssig wäre, nicht bestätigen können. Bündiger hätte er also zugleich nicht den soeben vorher gegen mich gerichteten Tadel selbst widerlegen können.

Anstatt vor einer Exegese zu warnen, die ein logisch selbstverständliches Moment, wie es das „noch" hinter „damals" ist, in Gedanken ergänzt, hätte er sich vor einer solchen Auslegung hüten sollen, die den Textbestandteil „damals" einfach beiseite schiebt. Also muß die Übersetzung „und der Kanaaniter war damals noch im Lande"[1]) als die richtige gelten, und diese Bemerkung in Gen. 12, 6b bleibt das erste nachmosaische Element im Pentateuch.

b) Der Abschnitt Gen. 36, 31—39 beginnt mit folgender Einführung: „Und dies sind die Könige, die in Edom regiert haben, bevor ein König der Israeliten regiert hat." Denn die neuerdings mehrfach gewählte Übersetzung „bevor es von den Israeliten einen König dort (in Edom) gab" ist hauptsächlich aus zwei Gründen nicht gemeint, erstens weil dann das „dort (in Edom") nicht fehlen dürfte und zweitens, weil dann nur ein israelitischer König als Beherrscher Edoms erwähnt wäre, während es solche israelitische Beherrscher Edoms mehrere gab, wie dies alles ausführlich in meinem Kommentar z. St. belegt ist. Die Stelle spricht also von edomitischen Königen, die vor dem Aufkommen des Königtums in Israel gelebt haben. Die in 36, 31b vorliegende Bezugnahme auf das israelitische Königtum ist also wie Jahrhunderte lang so auch weiterhin als ein nachmosaischer Bestandteil des Pentateuch anzusehen.

[1]) Syntaktisch richtiger: „indem der Kanaaniter damals noch im Lande war." Ebendasselbe gilt für 13, 7.

Oder hat W. Möller jetzt das Gegenteil beweisen können? Er bringt folgende Einwände vor:

α) Zunächst moniert er gegenüber der von mir früher gegebenen Darstellung dieser Sache, daß die Errichtung der Königsherrschaft in Israel und die Vernichtung des edomitischen Königtums in der Wirklichkeit *nicht* zusammengefallen seien. Denn in den Berichten über Sauls Regierung (vgl. aber 1. Sam. 14, 47!) sei nicht ebenso von der Bekämpfung des edomitischen Königs erzählt, wie in den Berichten über Davids Regierung (2. Sam. 8, 13ff. usw.). Aber wenn das auch faktisch sich so verhält, so wird dadurch nicht die Aussage von Gen. 36, 31 beseitigt, und deren *Sinn* ist, daß das Ende der ersten edomitischen Königsreihe vor dem Anfang des israelitischen Königtums lag. Dies ist ebenso eine historische Nachricht wie die in den Büchern Samuelis gegebenen Erzählungen, verlangt also gleiche Beachtung wie die letzteren. Wie es sich mit dem edomitischen Königtum während der Regierungszeit Sauls verhalten hat, wissen wir aus keiner anderen Quelle. Nach Gen. 36, 31 hat kein Glied aus der dort aufgezählten Königsreihe unter Saul regiert, und vielleicht hat die Besetzung des edomitischen Königsthrons damals eine Zeitlang *pausiert*, denn in Edom bestand nach vielen Anzeichen ein *Wahl*königtum: Keiner von den in 36, 31—39 erwähnten Königen ist der Sohn seines Vorgängers; usw.

β) Sodann will Möller nicht zugeben, daß der erste in der edomitischen Königsreihe von Gen. 36, 31—39 jener König von Edom gewesen sein könne, der nach Num. 20, 14—19 den Israeliten den Durchzug durch sein Land verweigerte. Und doch wird die Annahme dieser Möglichkeit einerseits durch keinen sicheren Umstand verhindert, weil für den edomitischen König in Num. 20, 14—21 kein Name angegeben ist, und andererseits wird die erwähnte Annahme durch folgenden Umstand empfohlen. Denn die Regierungszeiten der acht edomitischen Könige von Gen. 36, 31—39 samt den möglichen Interregna des Wahlkönigtums können die israelitische Richterzeit ausgefüllt haben, deren Länge ja bekanntlich nicht feststeht. Möller freilich leugnet (S. 75) die Möglichkeit von Interregna. Doch beruft er sich dabei auf die Ausdrucksweise „und Bela' starb, und es wurde König an seiner Statt Jobab" (Gen. 36, 33) ohne sicheres Recht. Denn weil das edomitische Königtum sicher *kein erbliches* war, indem kein König der Sohn des Vorgängers war und auch die Residenzstädte wechselten, so bleibt die Möglichkeit von Interregna, und die erwähnte Redeweise „und Jobab wurde König an seiner Statt" schließt diese Möglichkeit *nicht* aus. Und kann der in Num. 20, 14ff. erwähnte König von Edom *deshalb* nicht der erste gewesen sein, weil in V. 17 von der „Königsstraße" gesprochen wird und nach Num. 21, 26 usw. auch die Moabiter usw. von Königen regiert wurden? Nein, der Ausdruck „Königsstraße" hatte nach aller Wahrscheinlichkeit den Sinn von „Heerstraße oder Hauptstraße", setzt also nicht ein längeres Bestehen des edomitischen Königtums voraus. Wenn Möller fernerhin fragt: „Sollen die damaligen Könige der Moabiter usw. auch alles *erste* Könige gewesen sein?", so hat er nicht bedacht, daß nur gerade betreffs

der Edomiter eine Königsreihe erwähnt wird, die vor dem Aufkommen des israelitischen Königtums existiert hat, und diese historische Notiz doch den sonstigen althebräischen Nachrichten entsprechen wird — bis zur Erweisung des Gegenteils. Liegt diese bei Möller vor? Prüfen wir daraufhin seine weiteren Aufstellungen!

γ) Auf S. 77 behauptet er, die „biblische Auffassung" jener acht edomitischen Könige sei diese, daß sie „vor Mose" gelebt hätten. Also aus den hebräischen Worten, die buchstäblich heißen „vor dem Regieren eines Königs der Israeliten" macht er „vor Mose"! Er meint nämlich, wie er weiter hinzufügt, daß beim Schreiben der Worte „bevor ein König der Israeliten regiert hat" (Gen. 36, 31) auf 17, 6. 16 zurückgeblickt worden sei, wonach dem Abraham das Hervorwachsen von Königen aus seinem Stamme in Aussicht gestellt wurde. Danach soll der Erzähler von Gen. 36, 31 beim Niederschreiben der Worte „vor dem Regieren usw." gemeint haben „bevor die Verheißung, daß einst Könige über Israel herrschen werden, sich erfüllt haben wird". Dieser Satz soll hinter „und dies sind die Könige, die im Lande Edom regiert haben" gefolgt sein? Wer noch einen Sinn für natürliche Gedankenfolge besitzt, wird diese Frage verneinen. Auf den Erzählungssatz „Und dies sind die Könige, die im Lande Edom regiert haben" kann n i c h t gefolgt sein „bevor die Verheißung, daß einst Könige über Israel herrschen werden, sich erfüllt hat". Außerdem würde bei dieser unnatürlichen Auslegung von Gen. 36, 31b vorausgesetzt, daß von Moses Zeit bis Saul keine Könige in Edom gewählt worden seien. Endlich darf nicht verschwiegen werden, daß Sauls Königtum keineswegs als die Erfüllung einer göttlichen Verheißung (Gen. 17, 6. 16) erscheint, da eine Kundgebung Jahwes an Samuel betreffs des Königtums lautet: „Sie haben nicht dich, sondern mich verworfen, daß i c h nicht soll König sein über sie" (1. Sam. 8, 7), wonach vielmehr umgedreht die Sätze über Könige aus Abrahams Nachkommenschaft (Gen. 17, 6. 16) als Rückstrahlungen aus glänzender Königszeit erscheinen müssen.

δ) Während Möller alle diese Hindernisse einer mosaischen Niederschrift von Gen. 36, 31 einfach unerwähnt läßt, behauptet er, daß bei Ablehnung dieser Annahme Gen. 36, 31 „ganz unverständlich bleibt, wenn es schon mehrere Könige in Israel gab, Esaus Könige aber nur bis zum Beginn der Königsherrschaft in Israel aufgezählt wären" (S. 78). Indes redet der Erzähler von Gen. 36, 31 ja gar nicht davon, daß es schon mehrere Könige in Israel gab. E r spricht nur von den edomitischen Königen, die vor dem Anfang der israelitischen Königszeit regiert haben. Daß dieser Verfasser wirklich in jener Zeit gelebt und wenigstens die edomitische Königsreihe (Gen. 36, 31—39) aufgezeichnet habe, dies zu bestreiten hat niemand ein Recht. Folglich hat Möller auch dem Abschnitt Gen. 36, 31—39 nicht den Charakter eines n a c h- m o s a i s c h e n Pentateuchbestandteils nehmen können.

c) Ist das „Königsgesetz" in Deut. 17, 14—20 von Mose publiziert worden?

Speziell auch in bezug auf diesen Abschnitt des Pentateuch ist die mosaische Herkunft schon im A. T. s e l b s t verneint worden. Denn als dem alternden

Richter Samuel gegenüber vom Volke der Wunsch, von einem Könige hauptsächlich gegen die damals heftig drohenden Philister angeführt zu werden, geäußert wurde (1. Sam. 8, 5), da beriefen sich die Ältesten Israels keineswegs auf jenes „Königsgesetz". Das Mißfallen, das Samuel über jenen Wunsch des Volkes empfand (V. 6), ist sogar ein direkter Beweis gegen die damalige Existenz jenes Gesetzes, und in der Kundgebung Jahwes an Samuel „Sie haben nicht dich, sondern mich verworfen, daß ich nicht soll König sein über sie" (V. 7) wird nicht auf jenes Gesetz, sondern auf die Worte „Jahwe soll König sein für immer und ewig" (Exod. 15, 18) zurückgeblickt. Ja, wie man das triumphierende Danklied nach der gnädigen Befreiung aus der ägyptischen Knechtschaft hatte ausklingen lassen, so war es die ursprüngliche Idee des Königtums in Israel, daß Jahwe der König sein und durch die jeweils von ihm erweckten Richter sein Volk beherrschen sollte. Deshalb lehnte ja auch noch Gideon die ihm angebotene erbliche Herrschaft über Israel ab (Richt. 8, 23). Endlich hat Samuel in der zu Mizpa gehaltenen Rede, worin er dem Volke „alle Rechte des Königreichs" darlegte (1. Sam. 10, 18—25) mit keiner Silbe an ein schon vorhandenes Königsgesetz erinnert. Also wieviele Stellen des übrigen A. T. wissen nichts von der mosaischen Herkunft des Abschnittes Deut. 17, 14—20!

Aber Möller stellt sich auch an diesem Punkte auf die Seite seiner gewöhnlichen Vorgänger Hengstenberg, Hävernick, Keil, Rupprecht und Brucker. Er meint mit ihnen, die mosaische Niederschrift von Deut. 17, 14—20 verteidigen zu müssen. Was bringt er da im einzelnen vor (S. 80ff.)?

α) Zwischen Deut. 17, 14—20 und 1. Sam. 8, 5ff. bestehe „statt Gegensätzlichkeit vielmehr Übereinstimmung". Und inwiefern soll dies der Fall sein? Möller antwortet, in beiden Stellen gehe „die Initiative vom Volke aus und werde dasselbe Motiv mit denselben Worten ausgesprochen". Welch ein oberflächliches Verfahren! Nebenmomente will man zur Hauptsache machen. Daß der Wunsch nach einem Könige vom Volke geäußert wurde — nach 1. Sam. 8, 5 übrigens durch die Ältesten —, das war doch das Natürliche, und daß dabei Gleichstellung mit den andern Völkern als Quelle dieses Wunsches angegeben wurde und dabei die nächstliegenden Ausdrücke gebraucht wurden, auch dies ist selbstverständlich. Darin einen Beweis für die mosaische Niederschrift von Deut. 17, 14—20 finden zu wollen, das kann nur Erschleichung eines Beweises genannt werden.

β) Weiter behauptet er, eine Berufung in 1. Sam. auf Deut. 17 „sei ausgeschlossen" (S. 81). Ja, ja eine Erinnerung an Deut. 17, 14ff. wird in den Worten des Volkes und Samuels ganz und gar vermißt, während eine Bezugnahme auf Exod. 15, 18 vorliegt, wie oben von mir aufgezeigt, von Möller aber nicht gesehen worden ist. Weshalb aber eine Berufung des Volkes und Samuels auf Deut. 17, 14—20 „ausgeschlossen" sein soll, das ist ganz unerfindlich. Wenn wie Israels Triumphlied Exod. 15, 1b—18 so auch das Königsgesetz Deut. 17, 14—20 in Samuels Zeit schon vorgelegen hätte, wäre eine Erinnerung wie an Exod. 15, 18, so auch an Deut. 17, 14—20 ganz natürlich,

ja sogar selbstverständlich gewesen. Aus der völligen Ignorierung des „Königsgesetzes" in 1. Sam. 8, 5ff.; 10, 18—25 kann kein anderer Schluß als der gezogen werden, daß das „Königsgesetz" den Erzählern in 1. Sam. 8, 5ff. usw. noch nicht bekannt war.

γ) An diesem Urteil kann auch durch weitere Äußerungen Möllers nichts geändert werden. Er redet da wesentlich von der Echtheit des Abschnittes Deut. 17, 14—20 und entscheidet sich mit Recht gegen die Meinung, daß er eine spätere Einschaltung bilde. Denn zu diesem Urteil bin auch ich bei der Erörterung dieses Problems in meinem Kommentar zum Deuteronomium (S. 137f.) hingeleitet worden. Nur hat er dabei nicht eine bloß relative Mosaizität[1]) des überlieferten Deuteronomiums angenommen, sondern eine absolute vorausgesetzt. Und doch hätten gerade vom Inhalt des Abschnitts 17, 14—20 mehrere Momente ihm die stärksten Bedenken gegen die letztere Annahme einflößen sollen. Denn wie könnte es als irgendwie natürlich angesehen werden, daß Mose schon vor dem Halten vieler Rosse und vor dem Anlegen eines zahlreichen Harems gewarnt hätte? Jedenfalls müßte es wie ein Hohn gegenüber solchen Verboten Moses aufgefaßt werden, wenn wir hören, daß gerade solche Könige Israels, die als ausnehmend fromm gepriesen werden, die erwähnten beiden Verbote in krasser Weise übertreten hätten, falls sie schon vorhanden gewesen wären.[2]) Die Unnatürlichkeit dieser Voraussetzung hat Möller ebensowenig gesehen, wie er auch z. B. dafür kein Organ besitzt, daß Mose nicht die beiden verschiedenen Formen des Dekalogs (Exod. 20, 2—17 und Deut. 5, 6—18) geschrieben oder die Mehrheit der Opferstätten erlaubt (Exod. 20, 24) und verboten (Deut. 12, 5ff.) haben kann.

Diese Farbenblindheit Möllers hängt damit zusammen, daß er sich nicht die Zeit genommen hat, die Spuren aufzusuchen, nach denen Israel in religiöser kultischer und moralischer Beziehung einen Gang der Entfaltung durchlaufen hat. Hätte er doch nur z. B. die Tatsache beachtet, daß die Verschnittenen in Deut. 23, 1 ausdrücklich vom Jahwereiche ausgeschlossen, aber in Jes. 56, 3 ebenso ausdrücklich zum Eintritt in die Jahwegemeinde eingeladen werden![3]) Dann hätte er eine biblische Grundlage für das Urteil gewonnen, daß die Prinzipien Moses später entfaltet, also detailliert und vergeistigt werden konnten. Dann hätte er auch z. B. das „Königsgesetz" nicht — den oben angeführten Worten aus Exod. 15, 18; Richt. 8, 23; 1. Sam. 8, 5ff. usw. zum Trotz — als eine Niederschrift Moses hinzustellen gewagt. Er hätte dann freilich auch aufhören müssen, diejenigen zu verlästern, welche die Pentateuchfrage in größerem Zusammenhange studiert haben und des-

[1]) Über diese Annahme vergleiche man die Untersuchungen in den kritischen Vorerörterungen von „Das Deuteronomium, eingeleitet, übersetzt und erklärt" (bei Deichert 1917, § 7ff.).

[2]) Über Salomos Stellung zum Pferdehandel lese man in 1. Kön. 10, 28f.! Während sodann Saul sich mit einer Frau und einem Kebsweibe (Rizpa 2. Sam. 21, 10f.) begnügte, hatte David sechs Gemahlinnen (2. Sam. 3, 1ff.), und in bezug auf Salomo heißt es „sechzig sind der Königinnen und dreihundert der Kebsweiber" usw. (Hohes Lied 6, 8).

[3]) Andere Belege findet man in Ed. König, Theologie des Alten Testaments, § 95 f.

halb zu anderen Urteilen gelangen mußten. Doch prüfen wir noch weiter seine Einwände!

d) In Deut. 3, 1—10 wird erzählt, daß die Israeliten unter Moses Führung auch die Amoriter besiegten, die das ostjordanische Land Gilead sowie die fruchtbare Ebene Basan bewohnten und von dem König Og beherrscht wurden, der allein noch vom Riesengeschlecht übrig geblieben war. Dahinter folgt der Ausruf: „Siehe, seine Bettstelle, eine Bettstelle von Eisen, steht sie nicht in der Hauptstadt der Ammoniter? Neun Ellen lang und vier Ellen breit war sie nach gewöhnlichem Ellenmaß." Kann es für irgendwie natürlich gehalten werden, daß dieser Ausruf und diese Frage von Mose eingeschaltet wurden? Nein, diese Zwischenbemerkung hat ein Liebhaber von interessanten Altertümern eingeschaltet, der überdies in späterer Zeit lebte. Denn der Sinn jener Frage ist offenbar dieser: Steht diese Bettstelle nicht *noch* drüben in der Hauptstadt der Ammoniter? Möller (S. 91) hat aber keines der Bedenken gesehen, die gegen den mosaischen Ursprung dieser Notiz über König Ogs Bett sich unwillkürlich erheben. Er beruhigt sein exegetisches Gewissen mit solchen Sätzen wie z. B. diesem, daß der Hinweis der Kritiker auf Deut. 3, 11 „ein alter Ladenhüter aus Spinozas Zeit" sei, und orakelt von „religiösen Motiven", die mit derartigen antiquarischen Notizen im Deut. verbunden wären. Dafür kann ich keine Gründe entdecken.

Sodann wird in Deut. 3, 12—14 weiter erzählt, daß die im Ostjordanlande eroberten Gebiete zum Teil an Halb-Manasse verteilt und von Ja'ir besiedelt worden sind. Hierauf folgt in 3, 14: „Ja'ir benannte das Land nach seinem Namen „Hawwôth" = Dörfer Ja'irs *bis auf den heutigen Tag*." Nun waren aber doch kaum einige Monate vergangen, seitdem jene nordostjordanischen Landstriche im letzten Lebensjahre Moses an Halb-Manasse verteilt worden waren, und noch viel kürzere Zeit konnte vergangen sein, seitdem die Benennung „die Dörfer Ja'irs" aufgekommen war. Da grenzt es doch an Blödsinn, wenn man die Frage stellt, ob der Ausdruck „die Dörfer Ja'irs *bis auf den heutigen Tag*" von *Mose* geschrieben worden ist. Aber für Möllers Urteilsfähigkeit ist auch Deut. 3, 12—14 noch nicht deutlich genug. Er schreitet in den gebahnten Geleisen seiner Vorgänger Hengstenberg, den er auch bei diesem Punkte mehrmals zitiert, und anderer tapfer dahin, läßt deshalb auch diese Worte „die Dörfer Ja'irs *bis auf den heutigen Tag*" von *Mose* geschrieben sein (S. 92).

e) In Gen. 14, 14 wird berichtet, daß Abrâm den ostländischen Feinden, die unter Kedorlaomer herangezogen waren, „bis gen *Dan*" nachjagte. Jedoch im ersten Anhange des Richterbuches (Kap. 17f.) wird erzählt, daß dieser Stadtname erst später aufkam, als ein Teil des Stammes *Dan* unter dem Druck der Philisterangriffe seine Sitze im südwestlichen Palästina verließ, nach dem Nordosten wanderte, dort in der Gegend der Jordanquellen die Stadt Lájisch eroberte und ihr den neuen Namen *Dan* beilegte (Richt. 18, 29). Also wenn Mose in Gen. 14, 14 den Ausdruck „bis gen *Dan*" geschrieben hätte, so würde er einen Stadtnamen verwendet

haben, der nach den hebräischen Quellen selbst erst nach seiner Zeit aufgekommen ist.

Möller behandelt Gen. 14, 14 anstatt gleich hinter 12, 6 samt 13, 7 erst an fünfter Stelle unter den Postmosaika. Ein irgendwie gültiger Grund zu dieser Anordnung ist nicht zu erkennen. Doch es sei darum! Wichtiger ist es von ihm zu hören, mit welchem Recht er auch in bezug auf Gen. 14, 14 von einem „angeblichen Postmosaikum" sprechen zu dürfen meint (S. 93). Hier flüchtet er sich zu folgender Vermutung. Zu dem Namen Jerusalem für die Stadt, die vorher Jebus geheißen habe, komme in den Amarnabriefen die Parallele Urusalim vor. Deshalb könne bei den Kanaanitern auch der Name Dan für die in Gen. 14, 14 gemeinte Stadt existiert haben. Welche Anhäufung von teils unsicheren und teils unmöglichen Aussagen! Denn unsicher ist es, daß bei den Israeliten bloß der Name Jebus bis David für das spätere Jerusalem gebraucht wurde. Ich erinnere nur wenigstens an Salem (Gen. 14, 18), das nach meiner Erörterung im Kommentar z. St. ein abgekürzter Ausdruck für Urusalim = Jerusalem ist. Dagegen für die Aufstellung, daß der Stadtname Dan bereits bei den Kanaanitern für die in Rede stehende Stadt vorhanden gewesen sei, fehlt jede Grundlage und klafft vielmehr ein Abgrund. Denn bei der in Rede stehenden Stadt ist überall ihr früherer kanaanitischer Name Lájisch, alter Akkusativ Laischam = Leschem ausdrücklich angegeben (Jos. 19, 47; Richt. 18, 19). Wer von diesem Quellenbefund absehen zu dürfen meint, der ist kein Historiker mehr und darf nicht mehr auf Gehör rechnen.

f) Daß für Kanaan die Bezeichnung „Land der Hebräer" (Gen. 40, 15) frühestens erst nach Josuas Zeit aufgekommen sein kann, drängt sich dem natürlichen Verständnis unwillkürlich auf. Nur Möller will im Anschluß an seine Vorgänger die unnatürliche Annahme, daß bereits Mose die Bezeichnung gebraucht habe, zur natürlichen umstempeln (S. 98f.). Freilich Möller beantwortet seine Frage: „Konnte Joseph von Kanaan als dem Lande der Hebräer sprechen?" mit den Worten: „Dagegen liegt nicht der allergeringste Grund vor." Aber sogar wenn Mose in 40, 15 den authentischen Wortlaut von Josephs Ausdrucksweise verwertet hätte — woran gewiß nicht gedacht werden kann —, so wäre auch in Josephs Mund die Benennung Kanaans als „das Land der Hebräer" so unnatürlich gewesen, daß man sie einem vernünftigen Menschen nicht zuschreiben darf. Denn zu Josephs Zeit wohnte in Kanaan nur Jakob mit seiner Familie. Zu dieser Zeit wäre die Bezeichnung Kanaans als „Land der Hebräer" im Munde Josephs so unsinnig gewesen, wie wenn ein Pole wegen der polnischen Bergleute in Westfalen Deutschland „als Land der Polen" bezeichnen würde. Folglich hat Möller durch die zitierte Frage und Antwort dem Ausdruck „Land der Hebräer" nicht den Charakter eines Hinweises auf die nachmosaische Zeit nehmen können.

g) Bei „Er hat eine Schandtat in Israel getan" (Gen. 34, 7) ist der nachmosaische Ursprung nicht sicher, und über den Doppelsinn des Ausdrucks be'éber von Deut. 1, 1 usw. darf ich auf die eingehende Erörterung in meinem Kommentar verweisen (vgl. auch mein Hebr. Wörterbuch 4./5. Aufl.

1931, S. 312a). Für Deut. 1, 1 muß aber die Übersetzung „jenseits des Jordan" gewählt werden, weil in 1, 1—5 usw. die Unterscheidung zwischen dem Erzähler und dem Redner (Mose) beginnt, wie sich beispielsweise daran zeigt, daß der Redner Mose in 1, 5 gesagt haben würde „und ich fing an auszulegen" wie er in 1, 9 sagt „Da sprach ich zu euch usw."[1]) Diese Unterscheidung zwischen dem Erzähler und dem Redner (Mose), die von mir aus den Textaussagen abgeleitet worden ist, mußte nun auch Möller unter Hinweis auf meinen Kommentar S. 61 ausdrücklich als „richtig" anerkennen (S. 101). Aber hinterher meint er, den Schluß ablehnen zu können, den ich aus dem vorliegenden Textbestand gezogen habe, daß nämlich der Erzähler selbst sich von dem Redner (Mose) unterschieden habe. Möller meint, dabei sich auf die bekannte Erscheinung berufen zu können, daß z. B. Cäsar, Xenophon u. a. in der dritten Person schrieben. Diese Berufung Möllers kann jedoch nur ein oberflächliches Verfahren genannt werden. Denn die Gewohnheit einiger Schriftsteller der alten und neueren Zeit, in ganzen Büchern sich mit ihrem Namen (Cäsar usw.) und der dritten Person einzuführen, bildet keine Parallele zu der im Deuteronomium vorliegenden Erscheinung, daß ein Erzähler und ein Redner abwechselnd auftreten. Dieser Tatbestand könnte zu der Vermutung anleiten, daß eine literarische Hinterlassenschaft des Redners Mose von einem späteren Erzähler in seine Darlegung eingewoben worden sei. Aber wahrscheinlich müssen wir uns mit der Auffassung begnügen, daß ein späterer Erzähler über die letzte Zeit Moses es für wirkungsvoll gehalten hat, wenn er — auf Grund überlieferter Materialien — den großen Führer und Gesetzgeber seines Volkes möglichst viel in direkter Ansprache an sein Volk zu Worte kommen ließ.

Wenn nun nur für diese — wahrscheinlich noch etwas zu verlängernde — Reihe vereinzelter Sätze und Satzteile der ersten fünf biblischen Bücher nachmosaischer Ursprung anzunehmen wäre, dann würde das literarische Problem des Pentateuch durch die Interpolationshypothese gelöst werden können. Sehen wir aber weiterhin zu, ob in diesen fünf Büchern nicht ganze Abschnitte durch formelle und inhaltliche Eigenschaften miteinander zu größeren Einheiten verbunden und von inhaltlich parallel laufenden größeren Einheiten getrennt sind! Die größeren Zusammenhänge würden dann als Quellenschriften betrachtet werden können, und dem literarischen Problem des Pentateuch würde dann mit einer Urkundenhypothese zu Leibe gegangen werden können.

2. Formelle Anzeichen von Quellenschriften im Pentateuch.

Zu den meistens ignorierten, von mir[2]) gesammelten Spuren, an denen die Lebendigkeit des Sinnes in Altisrael für die Pflege seiner Erinnerungen

---

[1]) Alle Gründe für die Unterscheidung zwischen dem Erzähler und dem Redner und die ganze Reihe ihrer Fundorte sind verzeichnet in meinem Kommentar zum Deut., S. 60f.

[2]) Hauptsächlich in den kritischen Vorerörterungen zum Genesiskommentar (1925), S. 79ff.

erkannt wird, gehört beispielsweise auch die Erwähnung von Büchern, die es zur Bewahrung alter Kunde angelegt hat. Von dreien ist der Name genannt: „Das Buch des Bundes“ (Exod. 20, 23—23, 33; 24, 7); „Das Buch von den Kriegen Jahwes“ (Num. 21, 14) d. h. den Kämpfen, die der Ewige als der unsichtbare Führer (Jos. 5, 14!) der Heerscharen Israels ausgefochten hat, und „Das Buch der Redlichen“ (Jos. 10, 13; 2. Sam. 1, 18), nach beiden Stellen eine Sammlung von Poesien zur Verherrlichung und Anfeuerung des idealgesinnten Israeliten. Bei der Beachtung dieser ausdrücklich zitierten alten Buchrollen wird man ferner daran erinnert, daß dem Pentateuch überhaupt auch viele alte Materialien zugrunde liegen. Solche überlieferte Bausteine muß ich nach den von mir vorgelegten Erörterungen über den Zuverlässigkeitsgrad der Überlieferungen Israels betreffs seiner ältesten Zeit z. B. in folgenden Materialien sehen: das Grundbewußtsein Abrâms von seiner religionsgeschichtlichen Sonderstellung und Aufgabe (Gen. 12, 1—3); die Erinnerung an die Erwerbung der Grabhöhle in Hebron als des ersten Grundbesitzes in Kanaan (23, 20); die Testamentssprüche Isaaks und Jakobs (27, 28f.; 49, 3—27 der Grundlage nach); das Bewußtsein von der Enthüllung des Namens „Jahwe“ (Exod. 3, 14); das Zehngebot (20, 2—17); das jahwistische Bundesbuch (34, 10—26); die Unterscheidung der reinen und unreinen Tiere (Lev. 11); der aaronitische Segen (Num. 6, 24—26); das Stationenverzeichnis (33, 1ff.) usw. Diese Bausteine können gewiß zum Teil in der mündlichen Überlieferung von Generation zu Generation bewahrt worden sein, weil ja nach vielbezeugter Erfahrung die Gedächtniskraft schriftloser Geschlechter eine außerordentliche Elastizität besitzt. Diese alten Baumaterialien können aber zum Teil auch schon vor Mose schriftlich fixiert worden sein, weil ja Abrâm aus der Nachbarschaft von Hammurabis Reich kam (Gen. 11, 28) und im Hammurabikodex § 128 usw. Ehekontrakte und andere Verträge gefordert werden. Aber auch die wahrscheinlich alten Aufzeichnungen sind noch nicht das, was unter Quellenschriften im Pentateuch zu verstehen ist. Erforschen wir nun deren Vorhandensein zunächst nach sprachlichen Anzeichen!

a) Wechsel in der Bezeichnung der Gottheit. Liest man von Gen. 1, 1—2, 3 und von 2, 4—3, 24, so wird man es auffallend finden, daß in dem ersteren Abschnitt ununterbrochen 'elohîm „Gottheit oder Gott“, in dem zweiten Abschnitt aber ebenso regelmäßig jahwe 'elohîm, also „Jahwe (Gott)“ gewählt ist. Die natürliche Erklärung dieser seltsamen Erscheinung ist die folgende. Ursprünglich war in 2, 4—3, 24 das bloße Jahwe als Gottesbezeichnung verwendet, wie dies im nächsten Abschnitt 4, 1—24 der Fall ist. Um nun die Identität der mit 'elohîm (in 1,1—2, 3) und mit Jahwe (in 2, 4ff.) gemeinten Wesen vor Verkennung zu schützen, hat man in dem Abschnitt 2, 4—3, 24, der mit der vorhergehenden Partie inhaltlich viel zusammenstimmt und deshalb umsomehr die Identität des Gotteswesens fordert, hinter Jahwe den Ausdruck 'elohîm als erklärende Apposition eingefügt.

Durch diesen Wechsel in der Wahl der Gottesbenennung ist die ur-

sprüngliche Zugehörigkeit zunächst der Abschnitte Gen. 1, 1—2, 3 und 2, 4 bis 3, 24 zu verschiedenen Quellenschriften sicher bezeugt. Oder gibt es ein Motiv, das ebendenselben Schriftsteller zum Wechsel in der Wahl der Gottesbezeichnung veranlaßt haben könnte? Es ist ja mehrfach die Ansicht vertreten worden, der gleiche Autor habe im ersten Abschnitt (1, 1—2, 3) den allgemeinen Ausdruck „Gott" gewählt, weil da von der Schöpfung der Welt und dem Anfang der Universalgeschichte gesprochen sei. Allein diese Ansicht ist weit davon entfernt, das Ziel zu treffen. Denn einerseits enthält 1, 1—2, 3 auch die Aussonderung des Sabbats, dieses hauptsächlichen Sonderbesitzes des späteren Israel[1]) und andererseits ist auch der Jahwe von 2, 4b der Hervorbringer von „Erde und Himmel" wie der 'elohîm von 1, 1 und der Schöpfer der Menschheit wie der 'elohîm von 1,24 f. Außerdem wird die in 1, 1—2,3 beobachtete Bevorzugung der Gottesbezeichnung 'elohîm auch z. B. in Kap. 17 beobachtet, worin die spezielle Verbindung der Gottheit mit dem ersten Patriarchen berichtet wird.[2]) Vergeblich also spricht Möller S. 182 die an jene ältere Theorie anklingende Meinung aus, 'elohîm sei in Gen. 1, 1—2, 3 gewählt, um an die „Macht" desselben zu erinnern. Er hat abermals übersehen, daß auch Jahwe in 2, 4b usw. der Weltenschöpfer ist.

Aber Möller hat sich ja auch einen ureigenen neuen Versuch, den Wechsel von 'elohîm und Jahwe in 1, 1—2, 3; 2, 4b—3, 24 zu erklären ausgedacht. Er behauptet auf S. 184f., ebenderselbe Erzähler sei mehrmals hintereinander von 'elohîm zu Jahwe fortgeschritten, nämlich von 1, 1—4, 26; dann von 5, 1—6, 8; ferner von 6, 9—11, 26; sodann in der Patriarchengeschichte von 12, 1—25, 11 usw., nur daß in diesem Teile der Genesis im Gegensatz zur Urgeschichte umgekehrt von Jahwe aus zu andern Gottesnamen hingeschritten wurde.

Und was soll für den von Möller vorausgesetzten „einheitlichen" Verfasser der Genesis bei einer derartigen Abwechslung in der Wahl der Gottesbezeichnungen Anlaß und Zweck gewesen sein? Nun zunächst soll in der Urgeschichte jener einheitliche Verfasser mit seinem dreimaligen Hinschreiten von 'elohîm zu Jahwe (1, 1—4, 26; 5, 1—6, 8; 6, 9—11, 26 die Absicht verfolgt haben, vom Allgemeinbegriff für Gott (das zu scheuende Wesen) zu der speziellen Idee (Jahwe = der Ewige, Beständige, Getreue) hinzulenken. Aber damit würde Mose selbst dem Gange der Offenbarung widersprochen haben, da ihm der Gottesname Jahwe erst am Horeb enthüllt worden ist (Exod. 3, 14). Ferner soll in der Patriarchengeschichte der einheitliche Verfasser, indem er vom Gebrauche des Namens Jahwe zur Verwendung mehrerer anderer Gottesbezeichnungen hinschritt (Gen. 12, 1ff, 17, 1 usw.), den Zweck verfolgt haben, den Namen Jahwe in immer neuem Lichte erstrahlen zu lassen (S. 183). Welch fernliegender, ja widerspruchsvoller Gedanke, den Namen

---

[1]) Etwa von Hesekiels Zeit an; vgl. die Erörterung in „Geschichte der alttestamentlichen Religion, kritisch dargestellt", 3./4. Aufl. (1924), S. 276ff.

[2]) In 17, 1a ist 'elohim entweder von vornherein vermieden oder später beseitigt worden, weil es sich mit dem direkt folgenden 'ēl „Gott" gestoßen hätte.

Jahwe dadurch verherrlichen zu wollen, daß man ihn mit andern Gottesbenennungen (z. B. „das Furchtobjekt Isaaks" 31, 42. 53) vertauscht! Und ein solches Verfahren wird dem großen Volksführer Mose zugetraut! Erhebt man nun noch den Einwand, daß in der Urgeschichte, wenn nach Möllers Meinung von dem allgemeinen Gottesbegriff auf den speziellen Begriff Jahwe hingelenkt werden sollte, dann von einer Partie mit „Gott" (1, 1—2, 3) in einem Zuge zum Gebrauche von Jahwe hingeschritten worden wäre, so erhält man die Antwort: Nein, es mußten in der Urgeschichte drei Ausgangspunkte mit „Gott" sein, weil in der Patriarchengeschichte drei neue Anfänge mit „Jahwe" sind, und beides muß so sein, weil „dreimal zwei + 1 (Exod. 3, 1ff.) = sieben ist, und das muß so sein, weil auch in der Schöpfungserzählung (1, 1—2, 3) sieben Abschnitte sind (S. 185)! Wer wagt es, dazu den Kopf zu schütteln?

Ich wage es und will Möller auch entdecken, worauf dieser sein „Ausbau" (S. 185) beruht. Diese Konstruktion beruht auf dem Wahn, die Zentralstelle ignorieren zu dürfen, die es für die Geschichte der Gottesnamen im Pentateuch gibt. Der Schlüssel zur Lösung des Problems, das der in der Genesis beobachtete Wechsel der Gottesnamen bietet, liegt in den Worten von Exod. 6, 2f. Dort lesen wir nämlich: „Und Gott ('elohîm) redete zu Mose und sprach: Ich bin Jahwe, und ich erschien Abraham, Isaak und Jakob als der allmächtige Gott ('ēl schaddaj), aber mit meinem Namen Jahwe habe ich mich ihnen nicht kundgetan."[1]) In diesen Sätzen erhalten wir die Antwort auf folgende Fragen: Erstens weshalb wird in einer Reihe von Genesisabschnitten der allgemeine Ausdruck „Gott" gebraucht? Vgl. Exod. 6, 2a![2]) Zweitens, weshalb begegnet in formell und inhaltlich verwandten Abschnitten daneben der Ausdruck „der allmächtige Gott"? Vgl. Exod. 6, 3a![3]) Drittens, weshalb ist der Name „Jahwe" in dieser Reihe von Genesisabschnitten vermieden? Weil nach Exod. 6, 3b diese Gottesbezeichnung den Patriarchen noch nicht kundgetan war. Viertens, weshalb ist aber hinter Exod. 6, 2f. in den formell und inhaltlich damit zusammengehörigen Partien der Gottesname Jahwe beständig gebraucht? Weil in 6, 2b gesagt ist „und Gott ('elohîm) sprach: Ich bin Jahwe", weil also nach diesem Erzähler dem Mose in diesem Zusammenhang die neue Gottesbezeichnung „der Ewige, Beständige, Getreue" zum Bewußtsein gebracht wurde, während dies nach der Parallelerzählung 3, 1 bis 6, 1 am Horeb geschehen war.

[1]) Diese Übersetzung entspricht am besten dem vorhergehenden „und ich erschien dem Abraham usw."

[2]) Wie der generelle Begriff 'elohîm in Exod. 6, 2a als Ursubjekt auftritt, so innerhalb der Genesis zunächst in folgenden Abschnitten: 1, 1—2, 3 (Schöpfung der Welt und der Menschheit); 5, 1—32 (Genealogie der Sethiten, dieser frommen Linie in der Urmenschheit); 6, 9—22 und andere Partien im Flutbericht; 9, 1—17 (Gottesbund mit Noah; der Regenbogen als Friedenssymbol); 10, 1—7; 11, 10—32 (Genealogie der Vorfahren Abrâms); 17, 1—27 (spezieller Bund Gottes mit ihm) usw.

[3]) Wie nach Exod. 6, 3a Gott sich den Patriarchen als der allmächtige Gott ('ēl schaddaj) enthüllt hat, so nach Gen. 17, 1; usw. (8mal).

Der Erzähler, der in der Genesis einerseits durch den Gebrauch der beiden Gottesbezeichnungen „Gott" und „der allmächtige Gott" und andererseits durch die Vermeidung des Gottesnamens „Jahwe" (später zu „der Herr" verflacht) sich charakterisiert hat, wird jetzt allgemein mit dem Buchstaben P bezeichnet. Dies beruht darauf, daß in den ihm nach Form und Inhalt zuzuschreibenden Teilen des Pentateuch Materialien verarbeitet sind, die in dem Priesterkreise des Zentralheiligtums zu Silo, Nob, Jerusalem bewahrt, detailliert und schließlich formuliert worden sind.[1])

Von dieser Erzählungsschicht P sondert sich in der Genesis bei Exod. 6, 1 schon durch den Gebrauch des Gottesnamens Jahwe eine zweite Reihe von Erzählungsstücken ab. Sie beginnt mit den Worten „An dem Tage, da Jahwe Erde und Himmel machte" (Gen. 2, 4b) und umfaßt zunächst folgende größere Partien: 2, 4b—3, 24 (Hervorbringung der Welt und des Menschengeschlechts, dessen Aufenthalt im Paradies bis zur ersten Verletzung der Pietät gegen den hundertfältigen Menschenwohltäter); 4, 1—24 (die Genealogie der Kainiten und die ersten Entwicklungsstufen der weltlichen Kultur); 6, 1—8 (die letzten Anlässe der Sündflut); Teile von Kap. 7f.; 9, 18 bis 27 (die Noahsprüche); 10, 8ff. (Hamiten und Semiten); 11, 1—9 (Turmbau zu Babel); 12, 1ff. (Abrahams Berufung) usw. bis Exod. 3, 1—6, 1 (Moses Berufung und Enthüllung des Jahwenamens am Horeb). Da auch dieser Erzähler den Gottesnamen Jahwe erst zu Moses Zeit enthüllt sein läßt (Exod. 3, 14), wo sich der Gott Israels durch dessen Befreiung aus der ägyptischen Knechtschaft aufs deutlichste als „der Beständige und Getreue" erwiesen hat, so läßt sich der Umstand, daß er diese Gottesbezeichnung schon von seiner Schöpfungsdarstellung an verwendete, nur daraus erklären, daß er den in seiner Zeit gebräuchlichsten Gottesnamen gebrauchte. Das war Jahwe nach dem Zeugnis der israelitischen Eigennamen schon seit Davids Zeit.[2]) Der Verfasser dieser Erzählungsstücke wird natürlicherweise durch den Buchstaben J, d. h. der Jahwist, bezeichnet. Er hat nach manchen Anzeichen die Überlieferungsstoffe Israels in derjenigen Gestalt dargestellt, wie sie im Stamme Juda bewahrt und detailliert worden waren.

Zu dieser Untersuchung sind noch zwei methodische Schlußbemerkungen hinzuzufügen.

Diese Feststellung über das Vorhandensein zweier Quellenschriften im Pentateuch kann, da sie auf die oben nachgewiesenen Tatsachen aufgebaut ist, einerseits nicht erschüttert werden, wenn hinterher beobachtet wird, daß ihr Bestand nicht überall rein und vollständig bewahrt worden ist, wie z. B. innerhalb des zu P. gehörigen Abschnittes Gen. 5, 1—32 in V. 29 einmal Jahwe vorkommt. Derartige Erscheinungen sind erklärlich, weil sie bei der nachfolgenden Überlieferung der Quellenschriften und bei deren Zusammenfügung entstanden sein können. Aber der oben aufgezeigte

---

[1]) Über den Abschluß dieses Entwicklungsganges kann die Erörterung in Geschichte der alttestamentlichen Religion (1924), S. 442 verglichen werden.

[2]) Buchanan Gray, Studies in Proper names (1896), S. 62.

Wechsel im Gebrauche der Gottesnamen ist nicht anders als durch die Annahme zweier Quellenschriften erklärlich.

Diese Feststellung über das Vorhandensein von Quellenschriften im Pentateuch bedarf andererseits keiner weiteren Bestätigung, weil sie durch den in ihnen vorliegenden Wechsel der Gottesbezeichnungen als notwendig erwiesen ist. Ob sie aber nicht durch weitere formelle und inhaltliche Merkmale der zu ihnen gehörenden Abschnitte tatsächlich bestätigt wird, das soll im folgenden untersucht werden.[1])

b) Wechsel zwischen jalád und hôlîd für „erzeugen".

In Abschnitten der Genesis, die nach der vorhergehenden Untersuchung vom Jahwisten stammen, begegnet für „erzeugen" der Grundstamm jalád: 4, 18 (3mal); 10, 8. 13. 15. 24. 26 usw. Dagegen in Abschnitten von P. wird dafür der Kausativstamm hôlîd verwendet: 5, 3. 4 usw. bis V. 32; 6, 10; 10, 1; 11, 11—27; 17, 20 usw. Also in ganzen einander parallelgehenden Partien (4, 17ff. neben 5, 3ff.; 10, 8ff. neben 11, 10ff.) begegnet eine so verschiedene Zeitwortform. Diesen Sachverhalt hat aber Möller seinen Lesern nicht sofort vorgeführt, so daß er ihnen Gelegenheit gegeben hätte, sich die Frage vorzulegen, ob denn ebenderselbe Erzähler natürlicherweise in nebeneinanderstehenden Abschnitten eine so verschiedene Verbalform habe wählen können. Vielmehr verhindert er die Leser — und sich selbst — an einer ruhigen Beurteilung der wirklichen Sachlage, indem er gleich am Anfange der Untersuchung dieses Punktes mit einer hochtrabenden Redensart schreibt, man müsse „die Basis verbreitern" (S. 123) und dürfe nicht jalád und hôlîd allein herausgreifen.

Zum Zwecke dieser „Verbreiterung der Basis" weist Möller darauf hin, daß in andern genealogischen Listen z. B. die Ausdrucksweise „die und die waren die Söhne des und des" verwendet sei (Gen. 10, 2. 3. 4. 7 usw.). Aber kann dadurch der Unterschied, daß in nebeneinander stehenden und inhaltlich verwandten Genealogien (4, 17ff. neben 5, 3ff.; 10, 8ff. neben 11, 10ff.) zwischen dem Grundstamm jalád und dem Kausativstamm hôlîd gewechselt wird, seine Bedeutung verlieren? Das kann um so weniger geschehen, als der Wechsel zwischen jalád und hôlîd nach höchster Wahrscheinlichkeit in einem größeren sprachgeschichtlichen Zusammenhange steht.

Die Gewohnheit, den Grundstamm jalád zugleich vom männlichen und zugleich vom weiblichen Akt der Fortpflanzung zu gebrauchen, bildete eine Parallele zum doppelgeschlechtigen Gebrauche mancher Nomina. Das bekannteste von ihnen ist ná'ar, das wie den jungen Burschen, so auch das junge Mädchen bezeichnete (Gen. 24, 14ff. ebenfalls in jahwistischem Zusammenhange). Später differenzierte sich der Sprachgebrauch, indem er sich zur Bezeichnung des jungen Mädchens eine Form mit der Femininendung (na'ará)

[1]) Übrigens von einer dritten Quellenschrift, die sich in Gen. 15 usw. zeigt, jetzt allgemein der Elohist (E) genannt wird, ist schon oben S. 17 gehandelt worden.

schuf.[1]) Ebenso hörte man allmählich auf, den Grundstamm jalád auch vom Manne zu verwenden, wie es beispielsweise noch in jaládti „heute habe ich dich gezeugt" (Ps. 2, 7) begegnet. Der Deutlichkeit wegen sagte man später immer mehr in bezug auf den männlichen Anteil an der Fortpflanzung den Kausativstamm hôlîd „gebären lassen", wie, um ein Beispiel anzuführen, der Chronist in allen selbständig von ihm geschriebenen Aussagen nur hôlîd verwendet hat.[2])

Gegen diesen Strom der geschichtlichen Entwicklung des Sprachgebrauches hat Möller durch seine „Verbreiterung der Basis" nicht das geringste ausrichten können. Er hat sich vielmehr nur eines methodischen Fehlers schuldig gemacht, indem er das zur Untersuchung stehende Objekt verdunkeln oder gar beiseite schieben wollte. Folglich ist auch der Wechsel zwischen jalád und hôlîd in Gen. 4f. usw. von Möller nicht seiner literargeschichtlichen Beweiskraft beraubt worden. Nein, die Existenz einer jahwistischen und einer priesterlichen Quellenschrift des Pentateuch hat durch diesen Wechsel eine Bestätigung gefunden.

c) Wechsel in der Bezeichnung des Geschlechtsunterschiedes bei den Tieren oder auch bei den Menschen.

In den Berichten über die paarweise Vorführung von Tieren wird ein auffallender Wechsel der Ausdrucksweise in bezug auf ihren Geschlechtsunterschied beobachtet. Denn oft finden wir die Formel zakhár ū -neqebá „ein Männchen und ein Weibchen": 1, 27; 5, 2; 6, 19; 7, 9. 16 usw. Das sind lauter Stellen, die nach den in ihnen auftretenden Gottesnamen zur Quellenschrift P. gehören. Dagegen in der Nähe der Gottesbezeichnung Jahwe wird die Ausdrucksweise 'isch we'ischtô „ein Mann und sein Weib" gebraucht (7, 2). Allerdings liest man gleich dahinter in V. 3 auch jene erstere Formel zakhár ū -neqebá, aber das kann sich daraus erklären, daß innerhalb Kap. 7 und 8 die beiden Berichte über die große Flut mehrfach zusammen gemischt sind, wie in meinem Genesiskommentar zu Kap. 7f. gezeigt ist.

Bei diesem Fall von Wechsel der Ausdrucksweise will Möller (S. 135) seinen Widerlegungsversuch an den Umstand anknüpfen, daß für die jahwistische Formel „ein Mann und sein Weib" nur e i n e Belegstelle (Gen. 7, 2) angeführt wurde. Welche Verkennung der wissenschaftlichen Methode! Der Astronom Herschel hat sich durch die Quantität der Differenz in seinen Berechnungen nicht davon abhalten lassen, ihr unausgesetzte Beachtung zu schenken und hat dabei den Planeten Neptun entdeckt. So bleibt der zweimalige Gebrauch der jahwistischen Formel in 7, 2a b eine Tatsache, mag sie auch nicht vielfach belegt werden können. Sie stimmt in ihrer Feinheit auch dazu, daß die jahwistische Ausdrucksweise in mehrfacher Hinsicht sich durch Urbanität auszeichnet (vgl. z. B. über Gen. 18, 1ff. in meinem Kommentar z. St.). Daneben

[1]) Die ziemlich zahlreichen Fälle solcher Differenzierung sind alle in meinem Historisch-komparativen Lehrgebäude der hebräischen Sprache. Bd. III, § 247 gesammelt.

[2]) Ganz im einzelnen ist dieser Wechsel des Sprachgebrauchs in meiner Einleitung in das A. T., S. 229ff. erörtert.

ist es begreiflich, daß die derbere Formel „ein Männchen und ein Weibchen"[1]) in dem nur auf sachliche Richtigkeit achtenden Kanzleistil der priesterlichen Kreise vererbt wurde, deshalb auch in Lev. 12, 1, 5 f.; 15, 33; 27, 4—7 usw. begegnet.

Folglich hat die Existenz der beiden Quellenschriften P. und J. wieder eine tatsächliche Bestätigung gefunden.

d) Wechsel zwischen 'anokhî und 'anî für „ich".

Zur Schärfung des Urteils über den nächsten speziellen Gegenstand dieser Untersuchung wird es dienlich sein, wenn eingangsweise an einige Momente erinnert wird, die teils aus der vergleichenden Betrachtung des Semitischen und teils aus der Beobachtung der hebräischen Sprachgeschichte sich ergeben. Das erste von beiden Momenten ist dies. Während 'anokhî mit dem babylonisch-assyrischen 'anâku „ich" parallel geht, klingt 'anî mit dem 'anâ oder ähnlich zusammen, womit „ich" im Aramäischen (Syr., Arab., Äthiopischen) ausgedrückt wird. Sodann aus der hebräischen Sprachgeschichte leuchten folgende Erkenntnisse hervor: 'anokhî und 'anî verhalten sich in den Büchern Samuelis wie 48: 50, in den Büchern der Könige wie 9: 45, in den Büchern der Chronika wie 1: 30, in Esra wie 0: 2, in Nehemia wie 1: 15, in Esther wie 0: 6. Also mit dem Fortschreiten der Jahrhunderte verminderte sich kontinuierlich die Zahl der 'anokhî und vermehrte sich ebenso die Zahl der 'anî. Und welches Schauspiel bieten in dieser Hinsicht die Prophetenschriften? Bei Amos um 780 verhalten sich die 'anokhî zu den 'anî wie 10: 1, bei Hosea (ca. 760ff.) wie 11: 11,[2]) bei Jesaja (740ff.) 1—39 wie 5: 8, und so nimmt auch in den andern prophetischen Büchern parallel mit dem Weiterschreiten der Zeit die Anzahl der 'anokhî stetig ab, dagegen die Anzahl der 'anî stetig zu. Denn beispielsweise verhalten sie sich bei Hesekiel wie 1: 130; bei Haggai wie 0: 4; bei Sacharja 1—8 wie 0: 9; bei Maleachi wie 1: 5.[3])

Beachtet man die geschichtliche Entwicklung, die der hebräische Sprachgebrauch in bezug auf die Bevorzugung von 'anokhî oder 'anî durchlaufen hat, so wird man nicht erwarten, daß in den älteren Quellenmaterialien und Quellenschriften des Pentateuch das Wort 'anokhî ausschließlich verwendet worden ist. Die Verhältniszahl der beiden Wörter kann in jenen Quellen des Pentateuch so sein, wie in den Büchern Samuelis oder im Buche Amos, oder die Verhältniszahl kann auch nur ähnlich sein. Indes greifen wir den Tatsachen nicht vor! Sehen wir vielmehr zu, wie die Sachlage in der Wirklichkeit ist!

Da ist es gewiß bemerkenswert, daß im Dekalog, der sicherlich zu den

---

[1]) Die eigentliche Bedeutung von zakhár ū-neqebá, „ein Stecher usw." kann z. B. in meinem Hebr. W. B. (1931), S. 90 und 287 gefunden werden.

[2]) Die relativ hohe Zahl der 'anî hängt wahrscheinlich damit zusammen, daß der Wortschatz Hoseas stark nordhebräische Färbung zeigt.

[3]) Eine lückenlose Notierung der Verhältniszahlen von 'anokhî und 'anî bei allen Büchern des hebr. A. T. gibt meine Einleitung in das A. T. (vgl. besonders S. 571).

ältesten Grundlagen des Pentateuch gehört, nur 'anokhî begegnet: Exod. 20, 2. 5 und Deut. 5, 6. 9, also in den beiden Gestalten, die doch sonst vielfach voneinander abweichen.[1])

Bemerkenswert ist sodann auch dies, daß in beiden „Bundesbüchern", diesen nächsten Erweiterungen des Dekalogs, neben 'anokhî auch je ein 'anî auftritt. So ist es im elohistischen Bundesbuch Exod. 20, 22—23, 33 (22, 26; 23, 20), und ebenso ist es im jahwistischen Bundesbuch, wie ich den Abschnitt Exod. 34, 10—26 mit Recht zu nennen meine (34, 10a. 11; 'anî 10b).

Sodann die elohistische Quellenschrift, die am sichersten in Gen. 15 strömt und die ich als die älteste erwiesen zu haben meine (vgl. meinen Genesis-kommentar, S. 57—65), bietet 'anokhî in 15, 12 ('anî V. 7). 14.

Ferner in der jahwistischen Quellenschrift, die, außer dem Gottesnamen Jahwe auch jalád und 'îsch we'ischtô als Merkmale besitzt, zeigt sich 'anokhî in Gen. 3, 10; 4, 9; 7, 4, aber auch 'anî 18, 13. 17 neben 'anokhî V. 27; 19, 19; 24, 3. 13. 24. 27. 31. 34. 37. 42f. ('anî 45).

Weiterhin in der Quellenschrift P., welche durch die vormosaische Vermeidung des Gottesnamens Jahwe, durch die Wahl des sekundären hôlîd für „erzeugen" und durch den Gebrauch des ungeschminkten zakhár ū-neqebá (ein Stecher usw.) charakterisiert ist, lesen wir für „ich" das Wort 'anî in Gen. 9, 9. 12; 17, 1. 4; ('anokhî 23, 4); Exod. 6, 2. 5. 6. 7. 8. 12. 29. 30; 7, 3. 5, also in der wichtigen Partie Exod. 6, 2—7, 7, in der P. begründet, weshalb er in der vormosaischen Periode den Namen Jahwe vermieden hat. Sodann begegnet in allen Abschnitten, die weiterhin in Exod., Lev. und Num. zur Quellenschrift P. gehören, demnach in Exod. 25—31. 35—40, ganz Lev. und Num. 1—10 und 25—36 (35, 34a b) kein 'anokhî, aber ca. siebzig 'anî.

Endlich das Deuteronomium bietet 56 'anokhî gegenüber neun 'anî. Wie sehr dieser Tatbestand als Hinweis auf alte Grundlagen dieser Wiederholungsschrift gewertet werden muß, habe ich im Kommentar zum Deut. aufzuzeigen gesucht. Wie laut spricht aber auch z. B. der Gegensatz, den in bezug auf den Gebrauch von 'anokhî und 'anî das Deuteronomium zum direkt vorhergehenden Buche Numeri bildet, gegen die Einheit des Pentateuch, die allerneuestens wieder verfochten wird!

Prüfen wir aber nun im einzelnen das Gewicht der Einwände, die Möller gegen die Beweiskraft der Tatsachen vorgebracht hat, die in bezug auf den Wechsel von 'anokhî und 'anî von mir aufgedeckt worden sind!

Einen Vorgeschmack von der Art seiner Polemik kann man aber daraus schöpfen, daß er an ihrem Eingange seinen Lesern die Geltendmachung dieses sprachlichen Grundes als „das besondere Steckenpferd von König" in Sperrdruck vorgeführt hat (S. 140). Welche Höhe des wissenschaftlichen Sinnes gibt sich in diesem Verfahren kund! Möller konnte sich also nicht zu dem

[1]) Eine vollständige Vergleichung gibt mein Kommentar zu Deut. 5, 6—18.

Urteil aufschwingen, daß für mich, der die Hälfte seiner Lebensarbeit der Sprachwissenschaft gewidmet hat,[1] die sprachliche Seite des Pentateuchproblems ein spezielles Interesse besitzen mußte. Deshalb habe ich ja auch dem Sprachbeweis in der Literarkritik die erste systematische Bearbeitung in meiner Habilitationsschrift gewidmet.[2] Die Ergebnisse insbesondere auch meiner philologischen Mitarbeit an der Erforschung des Pentateuchproblems habe ich in meiner „Einleitung ins A. T." vorgelegt, die von einem Cornill „dieses großartige Einleitungswerk" genannt worden ist. Möller aber erlaubt sich, die grundlegende methodische Untersuchung der sprachlichen Seite des Pentateuchproblems zu verspotten.

Doch sehen wir nun zu, was er im einzelnen zur Beleuchtung des von mir aufgezeigten Tatbestandes vorgebracht hat!

Er meint, im spöttischen Tone fortfahren zu dürfen und gibt seinem nächsten Abschnitt die Überschrift: „Die 1. Glanzseite erlischt" (S. 141). Er ist nämlich auch an diesem Punkte der Untersuchung weit davon entfernt, seinen Lesern ein Bild von der Sachlage aufzurollen, die in bezug auf den Gebrauch der beiden hebräischen Bezeichnungen des „ich" in den einzelnen Teilen der Genesis usw. sich darbietet. Vielmehr pickt er aus den in Betracht kommenden Materialien einen Teil heraus, an dem er mit seiner Antikritik einen Triumph erfechten zu können meint. Mit der ersten „Glanzseite" meines Beweismaterials meint er, was ich über „Exod. 35—Num. 10 gegenüber Num. 11" betreffs 'anokhî und 'anî dargelegt habe, daß nämlich die kontinuierliche Verwendung von ca. siebzig 'anî auf einmal in Num. 11 abbricht, indem in 11, 12 (2mal). 14. 21 ebenso ununterbrochen 'anokhî auftritt. Und wie nun meint er, diesen eklatanten Fall von Verschiedenheit des Sprachgebrauches innerhalb des Pentateuch seiner Beweiskraft gegenüber dessen Einheitlichkeit berauben zu können?

Nun zunächst sagt er (S. 141), es müsse beachtet werden, daß die 'anî in Exod. 35—Num. 10 in bezug auf Gott, die 'anokhî von Num. 11 in bezug auf Mose gebraucht seien. „Damit falle das Überraschende dieses Moments in sich zusammen." Also „überraschend" war der von mir aufgedeckte Wechsel doch auch für Möller. Aber wie schnell hat er sich von seiner Überraschung erholt. Er hat nur auf das nächste Kapitel geblickt und war schon über die Einheit der 5 Bücher Mosis wieder beruhigt. Er hat sich n i c h t gefragt, ob denn auch anderswo im Pentateuch 'anî von Gott gesagt, aber 'anokhî für ihn v e r m i e d e n wurde. Freilich, wenn er diese Frage gestellt hätte, würde er eine ihm unangenehme Antwort erhalten haben. Denn 'anokhî i s t in bezug auf G o t t verwendet in Exod. 20, 2. 5; 23, 20; 34, 10a (10b: 'anî). 11; Deut. 5, 6. 9. Die Sachlage ist also die folgende: In Abschnitten, die 'anokhî bevorzugen oder überhaupt gebrauchen, wird diese Form

[1] Einen Überblick über meine sprachlichen Arbeiten gewährt mein Schriftchen „Der doppelte Wellhausenianismus" (1927) in seinem Eingange.

[2] De criticae sacrae argumenti e linguae legibus repetiti historia, natura, vi (1879). Einen ergänzenden Auszug daraus bietet § 36 meiner Einleitung ins A. T.

auch in bezug auf Gott verwendet. Wo aber 'anî bevorzugt wird, dient es auch in den auf Gott bezüglichen Sätzen.

Oder kann dieses Urteil durch die Bemerkung verhindert werden, die Möller S. 141f. auch weiter zur Verdunklung jener „ersten Glanzseite" hinzufügen zu können meint? Da bemerkt er, daß die Form 'anî innerhalb Exod. 35—Num. 10 nur hauptsächlich in festgeprägten Formeln des „Heiligkeitsgesetzes" (Lev. 17 bis 26), sonst nur selten auftrete und daß es auch in Partien vorkomme, die wie Lev. 11 und 13f. vielfach als alt angesehen würden. Indes erstens wie häufig das 'anî in den Abschnitten begegnet, die in der Genesis durch die Vermeidung des Gottesnamens Jahwe, durch die Wahl von hôlîd usw. charakterisiert werden, das habe ich ja selbst gezeigt (vgl. auch oben S. 36 noch einmal über die grundlegende Partie Exod. 6, 2—7, 7!), und außerdem kommt es nur auf die überwiegende Bevorzugung der einen oder andern Form an, wie ja z. B. bei Maleachi die 'anokhî sich zu den 'anî wie 1:5 verhalten. Zweitens ist damit nichts ausgerichtet, wenn auf die Altertümlichkeit von Lev. 11 und 13f. hingewiesen wird. Denn es kann nur das hohe Alter der in den Gesetzen über die reinen und unreinen Speisen sowie über den Aussatz enthaltenen Traditionsstoffe behauptet werden, während es sich für den Sprachbeweis um die Ursprungszeit der abschließenden Formulierung der überlieferten Materialien handelt. Drittens muß das Urteil über die Ausgestaltung des Heiligkeitsgesetzes (Lev. 17—26) sich nach allen meinen Untersuchungen[1]) dahin neigen, daß sie in die Nähe Hesekiels und Esras zu legen ist. Demnach kann durch die Verschiebungsversuche Möllers doch nicht der Tatbestand beseitigt werden, daß die Quellenschrift P. ihre jetzt vorliegende Gestalt in der Periode des hebräischen Sprachgebrauchs empfangen hat, wo die Bevorzugung des 'anî so weit fortgeschritten war, wie es oben betreffs Hesekiel, Esra und Nehemia aufgezeigt worden ist.

Freilich Möller meint, in dieser ernsten Untersuchung noch weiter mit ironischen Redensarten operieren zu sollen. Entsprechend nämlich seiner oben erwähnten Überschrift „Die erste Glanzseite erlischt" überschreibt er den nächsten Abschnitt seiner Behauptungen mit den Worten „Dunkle Flecken auch im zweiten Prunkgewand (Deut.)". Damit zielt er auf meine Beobachtung, daß im Deuteronomium 56 'anokhî neben 9 'anî begegnen. Aber auch die Laien in seinem Leserkreis müssen sich darüber wundern, daß er eine völlig ruhige, rein sachliche Partie in meinem Einleitungswerk mit dem spöttischen, ja verdächtigenden Ausdruck „Prunkgewand" bezeichnet hat. Wie weit entfernt er sich dadurch von der Tonart einer wissenschaftlichen Diskussion! Indes prüfen wir nun, ob er etwas Sachliches gegen meine diesbezüglichen Nachweise vorzubringen vermocht hat! Was meint er mit seinem Ausdruck „dunkle Flecken"?

Allerdings findet auch bei Möller auf S. 142 dies Anerkennung, daß die vielen 'anokhî des Deut., welche an die sprachgeschichtliche Stufe des Dekalogs,

---

[1]) Vgl. jetzt meine Erörterung in „Zentralkultstätte und Kultuszentralisierung im alten Israel" (1931), S. 75ff.

der beiden Bundesbücher, des Elohisten und des Jahwisten erinnern (s. o. S. 35 f.), Spuren von alten Überlieferungsstoffen bilden, die im Deut. verarbeitet worden sind. Aber er widerspricht mir darin, daß ich literarkritische Unterschiede im jetzt vorliegenden Deut. herausgestellt und dessen Entstehung aus der Zeit nach dem Untergange des Zehnstämmereiches datiert habe.[1]) Darin findet er Schwierigkeiten (S. 142f.). Nun, welcher Forscher sollte solche nicht finden, wenn es sich darum handelt, die erkannten Entscheidungsgründe auf die Einzelheiten anzuwenden? Aber solche Schwierigkeiten als „dunkle Flecken" zu bezeichnen, auch das liegt unter dem Niveau objektiver Tatsachenforschung und wissenschaftlicher Ausdrucksweise.

Übrigens hat Möller zunächst in diesem Gebiete, dem die zuletzt behandelten Differenzen angehören, also in dem Gebiete der sprachgeschichtlichen Verschiedenheiten, nur diejenigen Erscheinungen behandelt, die ihm von den Vorarbeiten deutlich in den Vordergrund des Gesichtsfeldes gerückt worden waren. Solche Erscheinungen, die weniger betont worden sind, hat er nicht zur Auszeichnung des sprachlichen Bildes der betreffenden Quellenschrift verwertet. Hier seien einige Proben der von ihm unbeachtet gelassenen Spracherscheinungen gegeben!

Dem für linguistische Besonderheiten der Texte geschärften Auge bietet es keine geringe Überraschung, wenn es auf einmal im dritten Kapitel der Genesis auf Formen mit der alten Endung ûn[2]) stößt: temuthûn usw. (statt tamûthû usw.) 3, 3. 4; 18, 28—32; Exod. 20, 12. 23; 21, 18. 35; 22, 8. 21. 24. 30; 34, 13 (3mal). Unbestreitbar ist es demnach, daß jene alte Verbalendung in solchen Grundlagen des Pentateuch hervorragend häufig bewahrt worden ist, die schon nach anderen Kennzeichen (z. B. jalád und 'anokhî) sich als altertümlich erwiesen haben, nämlich im Dekalog, im elohistischen und jahwistischen Bundesbuch, in der jahwistischen Quellenschrift. Wenn ferner im Deut. die Verwendung dieser Endung ûn eine auffallend häufige ist[3]), so ist auch darin ein Hinweis auf alte Wurzeln dieses Buches anzuerkennen. In den Abschnitten von P. aber ist die Endung ûn ebenso selten geworden (z. B. Num. 32, 23 neben û 24f.), wie sie z. B. in Esra und Nehemia verschwunden ist.

Als eine zweite Probe von sprachlichen Unterschieden im Pentateuch, die von Möller nicht in Betracht gezogen worden sind, erwähne ich die Art des Ausdruckes, die z. B. in „wie er ihm befahl, so machte er es" (Gen. 6,22 bei 'elohîm, ebenso Exod. 7, 6 begegnet. Diese pleonastische Redeweise findet sich in Partien, die an andern Merkmalen als Teile des P. erkannt worden sind, überaus häufig[4]), wie sie ähnlich oft in Abschnitten der Bücher Hesekiel, Esra,

[1]) Allseitig diskutiert in m. Kommentar zum Deuteronomium; vgl. auch m. Schriftchen „Zentralkultstätte usw. im alten Israel" (1931), S. 68f.

[2]) Im arabischen taqtulûna wurde der Nasal durch den einst dahinter gesprochenen Vokal a geschützt.

[3]) Alle einzelnen Fundorte des ûn sind in meiner Einleitung ins A. T. und im Kommentar zum Deuteronomium notiert und erläutert.

[4]) Sie ist eingehend in der Geschichte des Pleonasmus gewürdigt worden, die ich in „Stilistik, Rhetorik, Poetik", S. 167ff. geschrieben habe.

Nehemia begegnet. Dagegen in jahwistischen Abschnitten ist diese mechanische Formelhaftigkeit vermieden worden, wie z. B. gleich in Gen. 7, 5, wo Jahwe gebraucht ist, beobachtet wird.

An den hier gegebenen Nachweisen über formelle Verschiedenheiten, die in zusammenhängenden Abschnitten des Pentateuch hervortreten, meine ich es nun genügen lassen zu können und füge nur noch hinzu, daß ich andere formale Unterschiede von Pentateuchabschnitten, die früher von mir als sicher trennend anerkannt worden sind, keineswegs als beweisunkräftig ansehe. Wenden wir uns nun der Frage zu, ob dieselben Partien des Pentateuch nicht auch inhaltliche Differenzen aufweisen!

3. Sachliche Anzeichen von Quellenschriften im Pentateuch.

a) Inhaltliche Verschiedenheiten von Erzählungen, die das gleiche Thema betreffen.

Auch bei diesem Teile der hier unternommenen Erörterung wendet sich der Blick naturgemäß zunächst den Eingangspartien des Pentateuch zu. Da fallen zuerst die beiden Abschnitte Gen. 1, 1—2, 4a und 2, 4b—25 ins Auge. Beide betreffen im wesentlichen den gleichen Gegenstand der Darstellung, das denkbar großartigste Thema, die göttliche Hervorbringung und erste Betreuung von Weltall, Natur und Menschheit. Aber wieviel Mannigfaltigkeit, ja welche lange Reihe von Gegensätzen zeigt sich in der Ausführung des Themas! Dabei sind hier in diesem Teile der Untersuchung nicht formale Eigenheiten gemeint, wie z. B. daß im ersten Abschnitt „Gott, schaffen, Himmel und Erde", im zweiten dagegen „Jahwe, machen, Erde und Himmel" gesagt wird. Hier ist vielmehr die Frage, ob Differenzen in der Anschauung über Teile des darzustellenden Themas aus den beiden Abschnitten hervortreten.

Nun, da ist erstens schon dies zu bemerken, daß gegenüber 1, 1ff., wo die göttliche Schöpfertätigkeit im Rahmen einer sechstägigen Arbeitswoche ausgemalt wird, der Ausdruck „am Tage, da Jahwe Erde und Himmel machte" seinen eigentlichen Sinn besitzen muß und deshalb einen Unterschied gegenüber 1, 1ff. bildet. Jedenfalls hieße es, dem einen Darsteller eine krasse Unnatürlichkeit zumuten, wenn man voraussetzen wollte, daß er in 1, 1ff. die einzelnen Schöpfungswerke auf sechs Tage verteilt, in 2, 4bff. aber davon gänzlich geschwiegen habe. Kann zweitens der gleiche Erzähler, der in 1, 1ff. die Erde anfänglich von der Tehôm oder Urflut überströmt sein läßt, in 2, 4bff. gesagt haben, daß die Erde wegen Mangel an Feuchtigkeit noch keine Pflanzen habe sprossen lassen? Auch diese Frage verneint sich natürlicherweise von selbst. Drittens sieht auch der einfachste Bibelleser, daß nach 1, 20ff. die Tiere vor dem Menschen geschaffen wurden, aber nach 2, 7. 19[1]) die Reihenfolge dieser beiden Schöpfungsakte die umgedrehte ist. Viertens wurden Mann und Weib nach 1, 26f. zugleich geschaffen, während nach 2, 7. 22 ihre Schöpfung auf verschiedene Zeiten fiel.

---

[1]) Über Luthers Übersetzung von 2, 19 siehe nächste Seite.

Welche Meinungen trägt aber Möller S. 225ff. über die Aussagen von Gen. 2, 4bff. und ihr Verhältnis zu 1, 1ff. vor? Nun seine Gesamtansicht gipfelt darin, daß der Verfasser von 1, 1—2, 3 den Abschnitt 2, 4bff. als eine Ergänzung zum Vorhergehenden geschrieben habe. Auf welchen Grundlagen baut sich aber diese Ansicht auf?

Nun, vor allem hat er auch hier wieder die grundlegend orientierende Stelle Exod. 6, 2—7, 7 vernachlässigt, nach der der Autor von 1, 1—2, 3 sowie aller damit gleichartigen (s. o.) Abschnitte für die vormosaische Periode den Gottesnamen Jahwe nicht verwendet hat. Sodann will Möller dem Abschnitt 2, 4bff. den Charakter eines selbständigen Schöpfungsgemäldes deswegen absprechen, weil in ihm nicht vom Aufsprossen einer Pflanzendecke der Erde überhaupt, sondern von der Flora des Paradieses die Rede sei und weil unter den Tieren nicht die Fische erwähnt seien. Aber mußte der Autor von 2, 4bff. ebenso mechanisch systematisch wie der von 1, 1ff. verfahren? War es denn nicht möglich, daß er hervorragende Hauptsachen für das Ganze setzte und so in den starren Schematismus lebendige Abwechslung brachte? Damit hängt ja ferner auch dieser Zug im Abschnitt 2, 4bff. zusammen, daß die einzelnen Auswirkungen der göttlichen Schaffenskraft nicht nach äußerlicher Anordnung auf einzelne Tage verlegt, sondern losgelöst von zeitlichen Terminen, nach innerlichen Zusammenhängen aneinander gereiht sind. So erklärt sich weiter auch die Tatsache, daß in 2, 4bff. die Tiere erst nach dem Menschen auf den Schauplatz treten (2, 19). Aber ist das auch wirklich vom Grundtext gemeint? Nach dem Ausspruche der Gottheit: „Ich will ihm (dem Manne) eine ihm entsprechende Gehilfin machen" (2, 18b) kann die direkt darauffolgende hebräische Verbalform wajjîser nur den Sinn von „und er bildete = da bildete er" besitzen. Sie kann nicht das Plusquamperfekt „und er hatte gebildet" ausdrücken.[1]) Endlich wird im Gegensatz zu 1, 26f. das Weib nach 2, 21f. erst nach dem Manne ins Leben gerufen.

An wieviel unleugbaren Textmomenten scheitert also die wieder von Möller vorgebrachte Behauptung von der Einheitlichkeit der beiden Schöpfungsdarstellungen in Gen. 1 und 2! An der Ausmalung des göttlichen Ursprungs von Welt und Menschheit haben zwei verschiedene Griffel ihre Kunst geübt, und der Urheber der jahwistischen Quellenschrift hat in ihrem Anfangsstück 2, 4b ff. dieselbe Kraft zu geistiger Beweglichkeit und stilistischer Gewandtheit gezeigt, die er auch in anderen Abschnitten seiner Aufzeichnungen (z. B. 11, 1—9; 18, 1ff.) betätigt hat.

Prüfen wir im Gebiete der Erzählungen weiterhin die Geschichte von der großen Flut (Gen. 6, 9—8, 22) hinsichtlich ihrer Einheitlichkeit!

Darin treffen wir zunächst den Abschnitt 6, 9—22, der durch den Gebrauch von 'elohîm „Gott", durch die Wahl des Kausativstammes hôlîd für „erzeugen", Bevorzugung von zakhár usw. „Stecher" usw. (V. 10. 19) usw. sich als einen

[1]) Aufs eingehendste ist dies in meinem Genesiskommentar (1925) bei 2, 19 erörtert worden. Deshalb ist die Lutherische Wiedergabe von 2, 19 „denn als Gott der Herr gemacht hatte usw." unrichtig.

Teil der Quellenschrift P. charakterisiert. Ihr Verfasser kann, da er nach Exod. 6, 2f. den Gottesnamen Jahwe noch nicht einmal den Patriarchen kundgetan sein läßt, z. B. nicht den jahwistischen Abschnitt 8, 20—22 geschrieben haben. Dies ist der erste trennende Punkt in der Flutgeschichte, den Möller S. 231ff. übersehen hat.

Aber erforschen wir die von ihm behauptete Einheit der Fluterzählung noch weiter!

Da lesen wir erstens über die Zahl der in die Arche aufgenommenen Tiere die folgenden Angaben: Ebenso ausdrücklich, wie in 6, 19f. von Gott angeordnet wird, daß von allen Tieren je ein Paar mit in die Arche aufgenommen werden soll, gebietet Jahwe in 7, 2 dem Noah, von den reinen Tieren je sieben Paare in die Arche eintreten zu lassen. Selbstverständlich zeigen sich auch darin verschiedene Unterlagen des jetzigen Pentateuch. Zweitens über die Dauer der Flut hören wir: Nach 7, 4 wird Jahwe 40 Tage regnen lassen, und wie das Steigen der Flut, so dauerte auch ihr Zurückweichen je 40 Tage (7, 17; 8, 6). Also der Jahwist hat sich großzügig mit abgerundeten Zeitspannen begnügt, indem er den ungefähr vierzigtägigen schweren Winterregen (gèschem 7, 12) Palästinas als eine veranschaulichende Parallele verwertete. Aber nach der hinzutretenden Wiederholung, die mit 7, 6 beginnt und nach mehreren Anzeichen aus der Quellenschrift P. stammt, begann die Flut am 17. Tage des zweiten Monats (7, 11), hatte sie ihren höchsten Stand nach 150 Tagen erreicht (7, 24) und endete am 27. Tage des zweiten Monats (8, 14). Dieser Erzähler hat in Übereinstimmung mit seiner sonstigen Neigung zu genauen Zahlenangaben (vgl. 5, 3ff.) die in seinem Traditionskreis gefundene Angabe, daß die Flut ein Sonnenjahr (365 Tage) gedauert habe, vorgezogen und diese Annahme in das spätere Mondjahr umgerechnet, deshalb von 354+11 Tagen gesprochen.

An diesem Punkte meine ich aber den Nachweis der Nichteinheitlichkeit der Flutgeschichte hier schon abbrechen und betreffs ihrer übrigen Differenzen auf meine Erörterung im Genesiskommentar (1925), S. 356f. verweisen zu dürfen. Wenn aber Möller S. 231ff. trotzdem wieder ihre Einheit behauptet, so kann er es nur tun, weil er teils seine Augen vor den exegetischen Tatsachen verschließt und teils aus der Zwei eine Eins machen zu dürfen meint. Insbesondere hat er auch folgendes übersehen. Daß verschiedenartige Überlieferungen und voneinander abweichende Ansichten über einstmalige Ereignisse später doch zusammengestellt wurden, dieser literarische Vorgang besitzt auch in den Schrifttümern anderer alten Völker deutliche Parallelen, wie unten im Schlußabschnitte belegt werden wird.

Auf dem jetzt hier auf seine Einheitlichkeit untersuchten Gebiete der Erzählungen will ich nur noch auf die folgende Verschiedenheit hinweisen. Nach der jahwistischen Quellenschrift wurde die besondere religiöse Verbindung Abrahams erst zu Charran (Carrhae in Mesopotamien) begründet, wie man aus Gen. 12, 1 und seinem Zusammenhange mit dem Vorhergehenden ersieht. Dagegen nach der elohistischen Quellenströmung,

die zunächst in Kap. 15 konstatiert werden kann, ist der erste Patriarch schon in seiner Heimat in Ur (südlich vom untersten Euphrat) zu seiner besonderen Stellung in der Religionsgeschichte berufen worden (15, 7). Diese naheliegende Variante der Überlieferung ist ja auch in Neh. 9, 7 bevorzugt worden.

b) Sachlicher Unterschied von Gesetzespartien, in welchem sich das religiös-sittliche Weiterschreiten Israels widerspiegelt.

Naturgemäß kommen hierbei zuerst die beiden Gestalten des Dekalogs in Betracht, die in Exod. 20, 2—17 und in Deut. 5, 6—18 vorliegen. Die ganze Summe ihrer gegenseitigen Abweichungen ist sehr groß.[1]) Aber hier sollen nur ihre inhaltlichen Verschiedenheiten hinsichtlich ihrer Bedeutung für die Beantwortung der Frage nach der Einheit und Echtheit des Pentateuch beleuchtet werden.

Eine solche Verschiedenheit begegnet zunächst in den beiden Texten des Sabbatgebotes (Exod. 20, 9—11 und Deut. 5, 12—16). Denn in beiden Texten wird ein verschiedenes Objekt und jedes auf eine besondere Art motiviert. In Exod. wird das Sabbatsgebot selbst und zwar durch die Wiederholung der auch in Gen. 2, 2f. ausgesprochenen Idee von der Ruhe Gottes nach Vollbringung des Schöpfungswerkes motiviert. Diese Motivierung ist eine religiöse oder metaphysische. Im deuteronomischen Text wird diese Motivierung weggelassen. Statt dessen wird in ihm die Pflicht, auch die Dienstboten an der körperlich und geistig wohltuenden Ruhe des Sabbats teilnehmen zu lassen, betont, und das geschieht durch einen Appell an das Feingefühl des Arbeitgebers und an seine Dankbarkeit für die Errettung Israels aus der ägyptischen Knechtschaft. Diese Motivierung trägt einen psychologischen und sozialen Charakter.[2])

Noch wichtiger ist die Verschiedenheit, die im Text der beiden Verbote eines falschen Begehrens zutage tritt (Exod. 20, 17 und Deut. 5, 18). Denn im Exod. ist das Haus als Inbegriff des materiellen Besitzes vorangestellt, aber im Deut. nimmt das Weib den Vorrang vor allen andern Besitztümern des Mannes ein. In der steigenden Würdigung des Weibes als des dem Manne ebenbürtigen Teiles der Menschheit liegt aber ein Hauptkennzeichen des kulturellen Vorwärtsschreitens, zu dem Israel durch seine prophetische Religion angeregt wurde. Blüten dieses speziellen Zweiges der israelitischen Kulturentwicklung lassen sich gerade im Deuteronomium beobachten. Einen Strauß solcher Blüten habe ich in § 12, 4 der Einleitung zu meinem Deuteronomiumskommentar gesammelt.

Angesichts der beiden Gestalten, in denen der Dekalog vorliegt, kann selbst-

---

[1]) Auch Sigmund Mowinckel hat in seinem Buche „Le Décalogue" (1926), p. 20, ausdrücklich bemerkt, daß die Differenzen der beiden Textgestalten am vollständigsten von mir im Kommentar zur Stelle beobachtet worden seien.

[2]) Übrigens die schwierige Frage, weshalb unter den Genießern der Sabbatruhe nicht auch die Ehefrau erwähnt wird, habe ich in einer besonderen Erörterung zu beantworten gestrebt im Kommentar zum Deut., S. 58f.

verständlich nicht von deren „Einheit" gesprochen werden, und kann von ihrer „Echtheit" die Rede sein, d. h. können beide auf die Verfasserschaft Moses zurückgeführt werden? Diese Frage ist nicht nur Möllers wegen zu stellen, der ja „die Einheit und Echtheit der fünf Bücher Mosis" behauptet. Vielmehr wird diese Frage auch von der gründlichen Literaturforschung selbst gestellt. Aber sie muß verneint werden. Denn daß Mose jene beiden Texte des Dekalogs mit ihren zahlreichen formellen und inhaltlichen Verschiedenheiten gestaltet habe, kann nicht angenommen werden. Insbesondere ist dies nicht annehmbar, daß schon in seiner Zeit das Weib teils mit dem Gesinde zusammengenommen (Exod. 20, 17) und teils als allen materiellen Besitz des Mannes überragend (Deut. 5, 18) behandelt worden ist. Wohl aber war dies möglich, daß die oben besprochene feinfühlige Motivierung im Sabbatsgebot und die höhere Würdigung des Weibes sich im emporstrebenden Gange der Geistesgeschichte des Jahwevolkes als zwei besonders zarte Früchte ausbildeten. Endlich, daß beide Formulierungen des Grundgesetzes später innerhalb ihrer betreffenden Quellenschriften als Erinnerungsmomente zugleich festgehalten worden sind, das ist begreiflich und hat auch in andern Literaturen Analogien (s. u. im Schlußabschnitt).

Übrigens sind auch sonst im Pentateuch Marksteine verschiedener Entwicklungsstufen aufgestellt. Um nur hier sofort ein unbezweifeltes Paar solcher Marksteine zu erwähnen, sei an folgende Stellen erinnert. Die Anordnung der bloßen Pflanzennahrung für den Menschen ist in Gen. 1, 29f. erwähnt, obgleich sie später (9, 3f.) durch die Zulassung der Fleischspeise abgeändert wurde. Ob es ferner nicht noch viele andere solche Reflexe von Fortschritten der Geistesgeschichte Israels im Pentateuch gibt, wird im nächsten Abschnitt dieser Untersuchung festzustellen sein.

c) Differenzen der Kultusordnung, die mit Entwicklungsstadien der späteren Kultusgeschichte Israels parallel laufen.

α) In bezug auf den Ort des Gottesdienstes lesen wir im Bundesbuch Exod. 20, 24—26: „Einen Altar aus Ackererde sollst du mir machen und auf ihm sollst du deine Brandopfer und Dankopfer, dein Kleinvieh und dein Rindvieh opfern an allen Orten, wo ich meines Namens Gedächtnis stiften werde (durch eine Wohltat oder auch durch eine Straftat) usw." Da ist die Errichtung einer Vielheit von Altären für die Jahweverehrung gestattet. Wie dies direkt im Wortlaut des Textes — auch bei Beachtung des Relativsatzes (gegen Möller S. 254f.) — liegt, so wird es auch noch durch zwei Momente des Zusammenhangs, also des weiteren Kontextes, bestätigt. Das eine Moment liegt in der Einfachheit der für diese Altäre angewiesenen Materialien (Ackererde und unbehauene Steine: V. 25), die überall zu finden waren.[1]) Das andere Moment liegt in der Praxis von anerkannten Vertretern der legitimen Religion Israels, die außerhalb des Zentralheiligtums zu Silo und

[1]) Textkritisch, syntaktisch und archäologisch ist Exod. 20, 24f. wohl am eingehendsten erklärt von mir in der Zeitschrift für die alttest. Wissenschaft 1924. Zu „Wohltat" und „Straftat". Vgl. Richt. 6, 26; 2. Sam. 24, 19.

dann zu Nob (Jos. 18, 1; 1. Sam. 1, 3ff.; 21, 1ff.) hie und da Altäre erbauten oder mitbenützten: Gideon, Samuel, Saul, David, Salomo u. a. (Richt. 6, 24ff.; 1. Sam. 7, 9; 9, 12; 14, 33; 2. Sam. 15, 32; 24, 25; 1. Kön. 3, 3f. usw.).

In Deut. 12, 5ff. aber lautet die göttliche Anordnung so: „*An den* Ort, den Jahwe, euer Gott, aus allen euren Stämmen erwählen wird, daß er seinen Namen dort wohnen lasse, sollt ihr kommen, und dort sollt ihr eure Opfer darbringen und vor eurem Gott auch ein fröhliches Opferfest feiern." Da ist die Vielheit der erlaubten Opferstätten ebenso ausdrücklich *durch die Einzahl ersetzt.* Wenn dies nicht schon sicher genug in dem stets verwendeten Singular maqôm zum Ausdruck gebracht wäre, so noch weiter zunächst in der Bezeichnung dieses Ortes als der Stätte, an der Jahwe gleichsam *seinen Namen wohnen lasse.* Denn mit dieser Formel ist stets auf die Zentralkultstätte (die Stiftshütte oder den Tempel) hingewiesen. Noch wie viele andere Gründe für den singularischen Sinn des ba-maqôm im Deut. *selbst* sprechen, und wie wenig ein Gegenbeweis aus diesem Buche erbracht werden kann, dies ist erst vor kurzem von mir in einer ganz eingehenden Diskussion aufgezeigt worden.[1]) Dies braucht also hier nicht wiederholt zu werden.

Auch diese neue Verordnung betreffs *der Zahl* der erlaubten Opferstätten wird gleich jener alten (Exod. 20, 24ff.) durch Nachrichten der Geschichtsbücher Israels beleuchtet. Denn was war das für ein „Gesetzbuch", das im Jahre 621 v. Chr. bei einer Tempelrenovierung vom Hohenpriester Hilkia im Tempelgebäude gefunden wurde (2. Kön. 22, 8)? Diese Frage läßt sich nur nach dem Inhalt des gefundenen Buches beantworten, und glücklicherweise kennen wir einen Hauptteil dieses Inhalts. Denn nach seinen Forderungen ließ König Josia die „*Höhen*" abschaffen (2. Kön. 23, 4ff.), d. h. die Kultstätten beseitigen, auf denen sich Symbole des Baal sowie der Astarte und noch eine ganze Masse anderer Geräte und Einrichtungen aus den Kulten näherer und entfernterer Heidenvölker eingenistet hatten. Darnach war das 621 gefundene Buch mit einem wesentlichen Teile unseres Deuteronomiums identisch, und über dessen Ursprung läßt sich nach allen meinen Erwägungen nichts Begründeteres sagen als folgendes: Es ist auf alten Überlieferungen über Abschiedsreden Moses damals aufgebaut worden, als nach dem schrecklichen Strafverhängnis, das 722 über das Reich Samaria wegen seines religiös-sittlichen Verfalls hereinbrechen mußte (2. Kön. 17, 1ff.), in dem frommen Teile der Bürger des Reiches Juda der Entschluß erweckt wurde, durch Zurückführung ihrer Mitbürger zur religiös-sittlichen Treue das Reich Juda vor dem Schicksale Samarias zu bewahren. Ein erstes Aufleuchten dieses religiös-patriotischen Strebens erblicken wir ja in der Reform Hiskias, der auch seinerseits die *Höhen* beseitigte (2. Kön. 18, 4 bestätigt durch Jes. 36, 7). Deshalb ist Hiskia *der erste* unter den religiös lobenswerten Königen Judas, zu dessen Charakteristik nicht die einschränkende Formel „Nur hat er nicht die *Höhen* beseitigt" hinzugefügt wurde (1. Kön. 3, 3 usw. bei Salomo bis

[1]) In „Zentralkultstätte und Kultuszentralisierung im alten Israel" (1931, bei Bertelsmann), S. 36ff.

Jotham). Diese ständige Betonung der Forderung, daß zur vollen Korrektheit der religiösen Stellung eines Königs auch die Herstellung der Einheit der Kultstätte Jahwes gehöre, stammt von dem Schlußverfasser der Königsbücher, der auch nach sprachlichen Anzeichen (vgl. meine Einl. ins A. T. § 53) auf dem Boden des Deuteronomiums stand.

Folglich enthält der Pentateuch eine verschiedene Gesetzesforderung betreffs der Zahl der Kultusorte, wie diese Verschiedenheit sich aus dem Gange der Geschichte der Religiosität Israels ergab, indem die religiöse Untreue gerade auf den vielen Opferstätten fern von der Zentralkultstätte in die Erscheinung trat. Welch deutlicher Beweis gegen die von Möller behauptete „Einheit und Echtheit" des Pentateuch ist auch wieder diese Tatsache!

β) Und sind die gesetzlichen Bestimmungen des Pentateuch, die sich auf das Kultuspersonal beziehen, einheitlich und insgesamt mosaisch?

In dem Abschnitt Exod. 32—34, der nach seinem sprachlichen Charakter zur jahwistischen Quellenschrift gehört, wird berichtet, daß nach der schwächlichen Beteiligung Aarons an der Verehrung des goldenen Kalbes (32, 3ff.) die — andern — Glieder des Stammes Levi[1]) sich auf Moses Aufforderung durch eine heldenmütige Tat der Treue gegen die Jahwereligion eine spezielle Bevollmächtigung zum Dienst im Jahwekult erworben haben (32, 26—29). An den sozialen Kampf, mit dem die Realisierung dieser Vollmacht verknüpft war, erinnert der eine Stelle suchende Leviangehörige[2]) von Richt. 17, 7ff. usw., ferner „der Leviangehörige, der in deinen Toren ist" (Deut. 12, 12 usw. und die Bezeichnung „die levitischen Priester" (Deut. 17, 9 usw.)[3]) oder „die Priester, die Söhne Levis" (21, 5 usw.).

In andern Teilen des Pentateuch findet sich statt ihrer die Bezeichnung „die Priester, die Söhne Aarons" ([vgl. Exod. 28, 1]; Lev. 1, 5. 7f. 11; 2, 2 usw. in meiner Einl. ins A. T., S. 176).

Auch in dieser doppelten Benennung reflektieren sich die Anschauungen zweier Traditionskreise, die ihre Sympathien verschiedenen Abteilungen des Stammes Levi zuwandten. Der Gegensatz zwischen diesen beiden Abteilungen der Priesterschaft spielte bei der Reform Josias 621 eine wichtige Rolle: Deut. 18, 1—8 (vgl. meinen Kommentar dazu!) und 2. Kön. 23, 8!

Natürlich wird auch wieder dadurch die Möllersche „Einheit" des Pentateuch zersprengt.

γ) Als letzte Probe von den inhaltlichen Differenzen, die im Pentateuch auftreten, sei endlich die erwähnt, die betreffs der Kultuszeiten sich zeigt.

---

[1]) Die neueren Hypothesen darüber sind in meinem Hebr. Wörterbuch (4./5. Aufl. 1931), S. 196, erörtert.

[2]) Wie man stets sagen sollte statt „Leviten" (Möller, S. 258) da, wo noch nicht der spätere untergeordnete Kultusdiener gemeint ist.

[3]) Alle Stellen gibt mein Kommentar zu Deut. 17, 9.

Nach Deut. 16, 8. 15 hatten das Passahfest und das Laubhüttenfest nur eine Dauer von sieben Tagen und zwar war der siebente Tag des Passahfestes ein ganzer Feiertag, indem an ihm wie am Sabbat jegliches Geschäft verboten war. Aber nach Lev. 23, 36 und Num. 29, 35 waren Passah- und Laubhüttenfest vielmehr achttägig. Also auch in dieser Beziehung spiegelt die im Kreise der Priesterschaft des Zentralheiligtums gestaltete Quellenschrift P., wozu Lev. 23 und Num. 29 nach ihrem ganzen Charakter gehören, die spätere Praxis wider, wie man aus Neh. 8, 18 usw. ersieht.

Also wie durch formelle, so wird auch durch inhaltliche Anzeichen bewiesen, daß der Pentateuch auf Quellenschriften beruht. Den fünf ersten Büchern der althebräischen Literatur ist also auch wieder neuestens „Einheit und Echtheit" mit Unrecht zugeschrieben worden.

Schluß.

a) Angesichts der tatsächlichen Beschaffenheit des Pentateuch, wie sie oben nachgewiesen worden ist, muß folgendes Bild von seiner allmählichen Entstehung und endlichen Schlußgestaltung gezeichnet werden: Nachdem durch ungezählte Generationen hindurch teils mündlich Erinnerungen in poetischer Form wie Lamechs Schwertlied (Gen. 4, 23f.) usw., teils wohl auch schon Aufzeichnungen über epochemachende Erlebnisse wie Abrahams Berufung oder den Ankauf des ersten Grundbesitzes in Kanaan (Gen. 12, 1—3; 23, 17) usw. und teils Urkunden gesetzgeberischen Inhalts wie der Dekalog (Exod. 20, 2—17) usw. gesammelt worden waren, begann man mit dem Fortschreiten der Kultur auch im Volke Israel die überlieferten Materialien in Geschichtsbücher zusammenzufassen. Wie sie nach Form und Inhalt in vielen Punkten voneinander abweichen, ist oben in Grundlinien nachgezeichnet worden und diesen Charakteristiken soll hier noch ein einziger nicht uninteressanter Zug hinzugefügt werden. Drei von ihren Verfassern haben nämlich sozusagen ihren Geschichtshorizont nach der Vergangenheit hinein zu erweitern gewagt. Nämlich der Elohist, der nach meiner Beweisführung[1]) am sichersten in Gen. 15 erkannt werden kann, setzte bei der Patriarchengeschichte seinen Griffel an. Aber der Jahwist, der bei Gen. 2, 4b beginnt und in der Glanzzeit Salomos lebte, hat seinen Blick entsprechend dem weiten Geschichtshorizont seiner Gegenwart sogar über die Menschheitsanfänge hinaus bis zur göttlichen Hervorbringung von „Erde und Himmel" zurückgelenkt. Dies tat in noch vollerem Maße der mit Gen. 1, 1—2, 3 beginnende Darsteller, der ein reichgegliedertes Gemälde von der Welt- und Menschenschöpfung voranstellte, seine Stoffe aus den Traditionen und Tendenzen der Priesterschaft des Zentralheiligtums entlehnte, und dessen Werk seine Schlußgestaltung in der ersten Zeit nach dem Exil erhielt (P).

Wie dieses literarkritische Urteil nach den oben aufgezeigten Tatsachen ge-

[1]) In den kritischen Vorerörterungen zum Genesiskommentar (1925), S. 56 ff.

fällt werden m u ß, so gibt es ferner auch Umstände, die dieses Urteil seiner anscheinenden Auffallendheit entkleiden, ja es als natürlich erweisen.

Oder fehlt es e r s t e n s an geschichtlichen Momenten, durch deren natürlichen Einfluß die B e s c h a f f e n h e i t des Pentateuch mit ihren vielfachen — formellen und inhaltlichen — Verschiedenheiten ganz begreiflicherweise herbeigeführt werden mußte? Wer denkt da nicht sofort zunächst an die vielgliederige Gestalt des Volkes, um dessen grundlegende Literatur es sich hier handelt? Wer erinnert sich insbesondere nicht daran, daß unter den Stämmen dieses Volkes zwei (Ephraim und Juda) eine starke Eigenart (Richt. 12, 6 usw.) und eine selbständige politische Entfaltung erstrebten? Konnte, ja mußte nicht speziell in diesen beiden selbständigen politischen Größen auch die Überlieferung über die Vergangenheit diese und jene eigenartige Gestaltung erfahren? Nun ist auf Grund mehrfacher Anzeichen von den meisten Vertretern der alttestamentlichen Forschung die Überzeugung gewonnen worden, daß der Elohist (Gen. 15, 1ff. usw.) zum Stamme Ephraim, dagegen der Jahwist (2, 4b usw.) zum Stamme Juda mit der alten Hauptstadt Hebron gehört hat.[1]) Also besitzen die Besonderheiten der beiden erwähnten Quellenschriften ihren natürlichen Nährboden. An einem solchen fehlt es aber ferner auch nicht für die Eigenart der Quellenschrift, die nach vielen Erkennungszeichen aus dem Kreise der Priesterschaft am Zentralheiligtum erst zu Silo, dann zu Nob und endlich zu Jerusalem hervorgegangen ist. Denn auch in diesem Kreise haben sich in psychologisch erklärlicher Weise besondere Teile des Überlieferungsmaterials erhalten oder sind eigenartig ausgestaltet worden. Endlich über die religiösen und allgemein kulturellen Motive, die nach der Katastrophe von 722 zur Neugestaltung von Abschiedsreden Moses in unserem Deuteronomium führten, ist schon oben (S. 47f.) gesprochen worden.

Und gibt es z w e i t e n s nicht auch Gründe, welche die schließliche Z u s a m m e n s t e l l u n g von formell und inhaltlich vielfach differierenden Materialien begreiflich machen? Da konnten doch, wie jeder unschwer zugestehen wird, die Stimmen des antiquarischen Interesses und der natürlichen Pietät sich Gehör verschaffen. Oder haben nicht auch manche die Erfahrung gemacht, daß sie vergilbte Blätter, selbst wenn sie nicht absolut neue Gedanken enthielten, doch bewahrten, um das Bild der literarischen Tätigkeit vollkommen gestalten zu können? Dasselbe Interesse konnte bei dem Schlußredaktor, der auf die vormosaische und die mosaische Zeit bezüglichen Überlieferungen, der nach mehreren alten Traditionen Esra gewesen ist[2]), walten. Wie ganz leicht dies aber möglich war, wird durch folgende literargeschichtlichen Parallelen veranschaulicht. Sogar der Vater der Geschichtsforschung, bei dem man eine strenge Sichtung des ihm zuströmenden Stoffes erwarten könnte, also selbst Herodot, schreibt (VII, 152): „Ich fühle mich verpflichtet (ὀφείλω), alles zu

[1]) Eine detaillierte Beweisführung kann man in den schon zitierten Prolegomena zum Genesiskommentar (S. 66 f.) finden.

[2]) Die diesbezüglichen alten und neuen Materialien sind gesammelt in „Geschichte der alttest. Religion, kritisch dargestellt" (1924), S. 457ff.

erzählen, was man sich erzählt; es zu glauben, bin ich durchaus nicht verpflichtet." Das Verfahren Herodots wurde also in erster Linie von dem Streben geleitet, den Stoff der Überlieferung möglichst vollständig in seine Schatzkammer einzuheimsen. Weshalb nun soll den Schlußverfasser des Pentateuch nicht eben dasselbe ganz begreifliche Streben beherrscht haben? Über die alten Ägypter wird ferner folgendes berichtet: „In Ägypten bewahrte man in treuem Sinn alles das, was einst die Vorfahren geglaubt, zugleich mit allem, was spätere Generationen hinzugefügt hatten!"[1]) Kann, so muß man auch hier wieder fragen, dieses pietätsvolle Verhalten gegenüber den überlieferten Materialien nicht auch im alten Israel und speziell vom Schlußverfasser des Pentateuch geübt worden sein? Diese Frage ist natürlich zu bejahen.

Auf Grund der oben konstatierten Tatsachen betreffs der formellen und inhaltlichen Beschaffenheit des Pentateuch und nach Anleitung der soeben zitierten Analogien muß ich die literargeschichtliche Seite der neuen Pentateuchauffassung aus voller Überzeugung vertreten. Nur möchte ich die Mitforscher davor warnen, jeden Satz des Pentateuch an eine der Quellenschriften verteilen zu wollen; denn dazu reichen die Erkennungszeichen nicht überall aus.

b) Die moderne Pentateuchauffassung besitzt aber auch noch eine zweite Seite. Sie hat es mit der Abschätzung des Geschichtsquellenwertes des Pentateuch zu tun und darf vielleicht kurz die historisch-kritische Seite der neueren Pentateuchauffassung genannt werden. Meine Stellung zu dieser zweiten Seite der modernen Pentateuchbeurteilung kann ich hier kurz nochmals folgendermaßen charakterisieren.

Bei der von mir immer erstrebten, weil zur echtwissenschaftlichen Methode gehörenden allseitigen Auseinandersetzung mit den Mitarbeitern mußte ich je länger desto mehr einen auffallenden Widerspruch in ihrer Forschungsweise feststellen. Während sie nämlich den voneinander abweichenden Erscheinungen in den Texten mit schärfstem Auge nachspürten, um die Literarkritik aufs höchste auszubilden, zeigten sie für die zusammenstimmenden Bestandteile der Texte wenig oder keinen Blick, verletzten also die Regeln der historischen Kritik. Denn für ihre Methode ist ein Hauptgesetz, daß die übereinstimmenden Momente der Quellen in erster Linie beachtet werden. Dies hat ja schon Lessing mit seiner gewohnten Schärfe ausgesprochen, indem er schrieb: „Wenn auch Livius und Polybius in bezug auf den Paß, bei dem Hannibal sein Heer die Alpen übersteigen ließ, voneinander abweichen, so hat der kühne Punier doch mit seiner Armee die Alpen überschritten und Rom in Schrecken gesetzt."[2]) Darin liegt natürlich folgendes Urteil: Die voneinander abweichenden Aussagen von Geschichtsquellen sind nicht das Wichtigste an ihrem Inhalt, vielmehr ihre übereinstimmenden Momente sind die Hauptsache. Oder um diese bedeutsame

[1]) Alfred Wiedemann, Die Toten und ihre Reiche im Glauben der alten Ägypter (1900), S. 9.

[2]) So im wesentlichen in Lessings Werken, Reclam-Ausgabe VI, S. 230 ff.

Wahrheit immer noch einmal durch das Bild zu veranschaulichen, durch das sie mir am lebendigsten vor die Seele getreten ist: Das ruhig dahinflutende Grundwasser eines Stromes ist wichtiger als das plätschernde Wellengekräusel an seiner Oberfläche.

Als diese Erkenntnis immer heller in mir aufleuchtete, wurde sie mir zur Lehrerin für eine ganze neue Seite der Mitarbeit an der Lösung des Pentateuchproblems. Denn von den übereinstimmenden Bestandteilen des Quelleninhalts, als den ersten Grundlagen seiner Vertrauenswürdigkeit, lenkten sie meinen Blick auf andere Fundamente dieser Vertrauenswürdigkeit, und als ich sie im einzelnen zu erforschen anfing, war meine Mühe keineswegs vergebens.

Einen felsenhaften Eckstein für diese Grundlegung bildet ja der Umstand, daß das Volk Israel in seiner Existenz eine vormosaische Periode unterschieden hat. Denn wie leicht doch hätte die Epoche Moses wegen ihrer grundlegenden Bedeutung für die nationale Freiheit und die religiös-sittliche Kultur seines Volkes späterhin als dessen Anfangszeit überhaupt angesehen werden können! Aber aller Glanz, in welchem die mosaische Zeit strahlte, konnte nicht das Licht zum Verdunkeln bringen, das aus den vormosaischen Tagen Israels herüberfunkelte. Die Erinnerung an Moses geschichtliche Wirksamkeit konnte nicht diejenige an Abrahams fundamentale Stellung auslöschen.

Andere hervorragende Blöcke in dieser Grundmauer werden von den zahlreichen Hinweisen gebildet, die auf ältere Namen von Orten, Monaten usw. in die Geschichtsschreibung eingestreut sind. Von den vielen früheren Ortsbezeichnungen, die ich aus dem Pentateuch gesammelt habe, ist der Satz: „bèla' das ist das jetzige Zo'ar" (Gen. 14, 2) das erste Beispiel. Ferner ist der Monatsname abîb (Exod. 13, 4) das erste Anzeichen von der ehemaligen Existenz althebräischer Monatsbezeichnungen, die auch bei den Phöniziern gebräuchlich waren, bevor später die mit den babylonisch-assyrischen Monatsnamen zusammenstimmenden Bezeichnungen (z. B. nisan für abîb = April) herrschend wurden. Vorzüglich bedeutsam ist auch die Geschichte der parallel mit der Religionsentfaltung Israels in den Vordergrund tretenden Gottesnamen. Wie auffallend ist es doch, daß die Bezeichnung „Jahwe Zebaoth" bis zum Buche der Richter durchaus nicht begegnet, sondern erst in 1. Sam. 1, 3 auftritt! Man war sich also bewußt, daß sie einen Reflex der kriegerischen Zeiten Samuels und der ersten Könige bildete. Wie bemerkenswert ist es ferner, daß der Gottesname „der Heilige Israels" zuerst Jes. 1, 4, aber dann auch gleich außerordentlich oft gewählt wurde! Es war ja ein Symptom der prophetischen Erkenntnis, daß der Strafernst der Gottheit sich gegenüber Israels Untreue geltend machen mußte. Und dieses Bewußtsein von der historischen Aufeinanderfolge der Gottesnamen wurde auch von den Geschichtsschreibern festgehalten und die Gottesbezeichnung „der Heilige Israels" nicht etwa schon im Pentateuch gebraucht.

Dieser Grundmauer fehlt es drittens auch nicht an dauerhaften Strebepfeilern. Als solche können die verschiedenen Stützen des Gedächtnisses (fulcra

memoriae) bezeichnet werden, die das alte Volk der Hebräer sich zu schaffen bestrebt war. Solche darf man schon in den Altären, die von den Patriarchen errichtet wurden (Gen. 12, 7 usw.), in den von ihnen gegrabenen Brunnen und gepflanzten Bäumen sehen. Oder waren die Eichen Abrahams zu Hebron nicht lebendige Zeugen seiner dortigen Existenz? Am meisten kommen aber hier die Denkmäler in Betracht, die schon von der Patriarchenzeit her von den Israeliten aufgerichtet zu werden pflegten. Wer denkt da nicht sofort an den Stein, den Jakob zu Bethel zur Erinnerung an sein dortiges wichtiges Erlebnis (Gen. 28, 10ff.) weihte? Ja, Altisrael hatte auch ein deutliches Bewußtsein von der Zeugenfunktion solcher Denkmäler. Denn der Steinhügel, der bei dem Abschluß des Vertrages zwischen Jakob und Laban aufgerichtet wurde, bekam ja den Namen „Haufe des Zeugnisses" (Gen. 31, 47).

Mit der metallenen Zinne aber, die eine solche Grundmauer krönend und schützend abschließt, läßt sich eine besondere Eigenschaft der althebräischen Geschichtsbücher vergleichen. Sie besteht in der bewunderungswürdigen Gerechtigkeit, die in ihnen geübt wird. Denn welches Volk im Altertum ist in seiner eigenen Geschichtsschreibung so oft und herb getadelt worden wie das Volk Israel von Exod. 16, 1ff. an? Und sind nicht auch sogar solche Persönlichkeiten, die im allgemeinen gerühmt werden konnten, wegen einzelner Versehen hart gerügt worden? Man denke doch nur z. B. an Mose und Aaron (Num. 20, 12 usw.) oder an David (2. Sam. 12, 1ff.)!

Doch nun schon genug der Proben von dem Material, das ich zur Erforschung der historisch-kritischen Seite des Pentateuchproblems gesammelt habe.[1]) Indem ich mit dieser Arbeit auch noch eine allseitige Diskussion der neuerdings weithin herrschenden Meinung von dem geringen Quellenwert der althebräischen Geschichtsschreibung verknüpfte, suchte ich einen Damm gegen diese moderne Urteilsweise aufzurichten, die mit der babylonisierenden und evolutionistischen Grundanschauung vieler neueren Alttestamentler zusammenhängt. Möge dieses mein Streben nicht vergeblich gewesen sein!

Seinen besten Erfolg wird mein Streben aber dann erreichen, wenn die obige Darlegung ihre Leser zu dieser doppelseitigen Erkenntnis führt: Die auf Grund unleugbarer Tatsachen mit Recht am Pentateuch geübte Literarkritik raubt dem „Fünfbändebuch" keineswegs die Bedeutung, ein Geschichtsquellenwerk ersten Ranges zu sein.[2])

---

[1]) Allseitig entfaltet in den kritischen Vorerörterungen zum Genesiskommentar (1925), S. 81—111.

[2]) Hierzu vergleiche man auch noch die Erörterung über „Mythus" und „Sage" in Ed. König, Die Genesis, eingeleitet, übersetzt und erklärt (1925), S. 95, 230 und weiter z. B. bei Völkertafel, Abraham, Ruben und Joseph nach dem dortigen Sachregister!

Stellenregister.

Genesis	Seite
1, 1—2, 3	29
1, 2a	40
1, 20	40
1, 26f.	40 f.
1, 27b	34
1, 29	44
2, 2 f.	43
2, 4b	30, 40
2, 5b	40
2, 7	40
2, 19	41
3, 3 f.	39
3, 10	36
4, 1	29
4, 18	33
4, 26	30
5, 1	30
5, 3	33
5, 29	32
6, 9 ff.	30, 38
6, 19	42
6, 22	39
7, 2 f.	42
7, 2 a, b	34
7, 4	36
9, 3 f.	44
9, 12	36
11, 28	29
12, 1	42
12, 6 b	20 f.
12, 7	51
14, 2 b	50
14, 14	26
14, 18	27
15, 1 ff.	17, 48
15, 7	43
15, 12	36
17, 1 a	30, Anm.
17, 6. 16	23
18, 1 ff.	34
18, 13	36
18, 28 ff.	39
21, 31 f., 33	51
23, 4	36
23, 20	29
24, 3 ff.	36
24, 14	33
27, 28 f.	29
28, 18	51
31, 42. 53	31
31, 47	51
34, 7	27
36, 31—39	21 ff.
40, 15	27
49, 3—27	29

Exodus	Seite
3, 1—6, 1	31
3, 14	30
6, 2—7, 7	31, 36
6, 3 b	31, Anm.
6, 5 ff.	36
13, 4	50
15, 18	24
16, 1 ff.	51
17, 14	13 f.
20, 2—17	43
20, 2	36
20, 22—23, 33	36, 13
20, 24 f.	44
24, 1—7	13
25—31	36
32—34	46
32, 26—29	46
34, 10	36
34, 10—26	29, 36
34, 11	36
35—40	36

Leviticus	
1, 1 ff.	36
1, 5 ff.	46
12, 6	35
15, 33	35
17—26	38 f.
23, 36	47
27, 3 ff.	35

Numeri	
1—10	36
5, 23	12
6, 24—26	29
11, 12 ff.	37
20, 12	51
21, 14	29
29, 35	47
33, 2	13 f.
35, 34 a, b	36

Deuteronomium	
1, 1 ff.	27 f., 36, 38 f.
1, 5	13, 28
3, 1—10	26
3, 11—14	26
5, 6. 9	36
5, 6—18	43 f.
12, 5 ff.	45
12, 12	46
16, 8. 15	47
17, 9	47
17, 14—20	23
18, 1—8	46

Deuteronomium	Seite
21, 5	46
23, 1 oder 2	25
31, 9	13
31, 24—26	13

Josua	
10, 13	29
18, 1	45
19, 47	27

Richter	
6, 24 ff.	45
8, 23	24
12, 6	48
17, 7 ff.	46
18, 29	26

1. Samuelis	
1, 1 ff.	35
1, 3	45, 55
7, 9	45
8, 5—8	24 f.
10, 18	24
10, 25	12
14, 33	45
21, 1	45

2. Samuelis	
3, 1 ff.	25, Anm.
12, 1—4	51
15, 33	45
21, 10	25, Anm.
24, 25	45

1. Könige	
1, 1 ff.	35
3, 3 f.	45
10, 28 f.	25, Anm.

2. Könige	
17, 1 ff.	45
18, 4	45
22, 8	45
23, 4	45
23, 8	46

1. Chronika	
1, 1 ff.	34, 35

Esra	
1, 1 ff.	35
1, 2 ff.	39

Nehemia	
1, 1 ff.	35, 39
8, 18	47
9, 7	43

Esther	
1, 1 ff.	35

Amos — Seite
1, 1 ff. 35

Hosea
1, 1 ff. ..... 35, Anm. 2

Jesaja
1, 1 ff. 35

Jesaja — Seite
1, 4 50
8, 1 14
36, 7 45

Micha
3, 8 15

Maleachi — Seite
1, 1 ff. 35

Hoheslied
6, 8 .... 25, Anm.

Personen- und Sachregister

mit Einschluß der Abkürzungen und Ausspracheregeln.

Seite

Aarons Söhne als Priesterbezeichnung, s. unter Leviangehörige!
Abraham 50
ägyptische Art der Überlieferung 49
Altäre Jahwes, der Wechsel ihrer gesetzlich erlaubten Anzahl .... 44 ff.
Amos, seine Stellung in der Sprachentwicklung 35
'anokhî und 'anî für „ich" .... 35 ff.
Astruc 9

Baba bathra, eine Abteilung des Talmud (ca. 500 n. Chr.) 7
be'éber .... 27 f.
Bèla', der ältere Name der Stadt Zoar 50
„bis zum heutigen Tage" 26
Bücher, alte, die zitiert sind 29
Bundesbuch 13

Chronika, ihre Stellung in der Sprachgeschichte 35

D. h. = das heißt
Dan, die Stadt .... 26 f.
Dekalog, seine verschiedenen Gestalten 43 f.
Denkmäler als Zeugen 51
Deut. = Deuteronomium = 5. Mose
Differenzen im Pentateuch, formelle und inhaltliche .... 29 ff.

Edoms Königtum 21
Einschaltungshypothese 9
'elohîm 29
Elohist, sein Alter 17
Entfaltung im Kulturleben Israels 40 f.
Ephraim und der Elohist 48
Esra, seine Beziehung zum Pentateuch 35, 48
Estherbuch 35
evolutionistische Grundanschauung 51
Exod. = Exodus = 2. Mose.

Feste, ihre wechselnde Länge 46
Fleischnahrung, s. u. Pflanzennahrung!
Flutgeschichte, ihre inneren Verschiedenheiten 41
Frau, ihre soziale Stellung 43

Seite

Gedächtnisstützen 51
Geistesgeschichte Israels .... 43 ff.
Gen. = Genesis = 1. Mose.
Gesetzesentfaltung im Alten Testament 43 ff.
Gesetzesfund vom Jahre 621 45
Gottesnamen, ihr Wechsel .... 29 ff.
Grabhöhle bei Hebron als Zeugin der Vergangenheit 29

Haggai, seine sprachgeschichtliche Stellung 35
Hammurabigesetz 29
Harem der Könige, seine beklagenswerte Erweiterung 25
Hebron, die alte Hauptstadt des Stammes Juda 48
Heiligkeitsgesetz, sein Alter 38
Herodot, ein methodischer Grundsatz von ihm 48
Hesekiels Platz in der Entwicklung des Sprachgebrauchs 35
Hiskia, sein Eingreifen in die Kultusgeschichte 45
Höhenaltäre, ihre spätere Entartung . 45
Hosea, ein spezieller Charakterzug im Sprachgebrauch dieses Redners ... 35

Interpolationsaufstellung, s. o. bei Einschaltungshypothese!
Jahwename, sein Alter 31
Jahwist, sein Charakter 31
Ja'îrsdörfer 26
jalád und hôlîd .... 33 ff.
Jesajas Stellung zu anokhî und 'anî 35
Josias Bedeutung für die Kultusgeschichte Israels 45
Juda und der Jahwist 48

Kanaaniter im Lande .... 20 f.
Königsgesetz, sein Alter .... 24 f.
kulturelle Entwicklung Israels ...... 43 f.
Kultusorte: ihre gesetzlich erlaubte Zahl wechselte .... 44 f.

Seite

Kultuspersonen, ihre wechselnde Benennung .... 46 f.
Kultuszeiten, ihre verschiedene Länge 46 f.

Lais oder Lesem, s. o. Dan!
Laubhüttenfest, seine verschiedene Dauer 47
Lev. = Leviticus = 3. Mose.
Leviangehörige und Leviten sind zu unterscheiden! 46

Maleachi 35
Mose als Redner 28
Moses Schreibtätigkeit .... 12 f.
mündliche Ueberlieferung, ihre Leistungsfähigkeit 29

Nachmosaische Bestandteile im Pentateuch sind oft zitiert .... 20 ff.
Namenwechsel wird oft erwähnt 50
Nehemia 35
Nivellierung anstatt Vergleichung ist zu vermeiden 51
Num. = Numeri = 4. Mose.

Og's Bett, d. h. Sarkophag 26

P, s. u. priesterlich!
Passah — Mazzôthfest, seine verschiedene Dauer 47
Pflanzennahrung 44
Pleonasmus bei P 39
Postmosaica, s. o. nachmosaische Bestandteile im Pentateuch!
priesterliche Pentateuchschicht, ihre Erkennungszeichen 32

Quellenschriften im Pentateuch .... 47 ff.

Seite

Sabbatsgebot 43
Sacharja 35
Salomo .... 25, Anm.
Samuel 24
Schöpfungsdarstellungen, die beiden nach ihren Verschiedenheiten .... 40 f.
Silo und die priesterliche Quellenschrift 48
s. o. = siehe oben!
sprachgeschichtliche Entwicklungen sind zu beachten 35, 39
s. u. = siehe unten!

temuthûn .... 39, Anm.
Tiere, vor oder nach dem Menschen geschaffen 40
Tiere, reine und unreine, ihre verschiedene Zahl in der Arche Noahs 42

Urkundenhypothese .... 9, 48 f.

Verschiedenheiten im Pentateuch, formelle und materielle .... 30 ff.
vormosaische Periode ist nicht vergessen worden 50

Weib, teils zugleich mit dem Manne und teils nach ihm geschaffen .... 40 f.
Weib, seine verschiedene Würdigung im Pentateuch 44

Z ist ein tönendes s (englisches und französisches z).
Zoar ist der spätere Name der alten Stadt Bêla' 50
Zuverlässigkeitsgrad der althebräischen Geschichtsschreibung, seine Kennzeichen .... 50 f.

